TESORO CATTOLICO

SCELTA DI OPERE ANTICHE E MODERNE

ATTE A SANAR LE PIAGHE

RELIGIOSE E POLITICHE

CHE AFFLIGGONO

L'ODIERNA SOCIETÀ

CLASSE PRIMA

DOGMATICA, POLEMICA E FILOSOFIA MORALE

Volume XIII.

NAPOLI

A SPESE DELLA SOCIETÀ EDITRICE

1853

AUTORI
delle opere
che
comporranno
la presente
raccolta.

S. Agostino - Artaud - Baronio - Bartoli - Bourdaloue
Bossuet - Calmet - S. Carlo Borromeo - S. Caterina da Siena
Cesari - De Maistre - Finetti - Frayssinous - Gaume
Gerdil - S. Giovan Crisostomo - Lacordaire - Lambertini
Maret
Marzuttini
Massillon
Moehler
Muratori
Orsi
Piano
Pallavicino
Riccardi
Segneri
Tassoni
Turchi
Valsecchi
Wiseman
ED ALTRI.

QUESTA RACCOLTA DIVIDESI IN TRE CLASSI

CLASSE 1.ª — DOGMATICA, POLEMICA E FILOSOFIA MORALE.
— 2.ª — STORIA E BIOGRAFIA.
— 3.ª — ELOQUENZA, LETTERATURA E VARIETÀ.

SUL VALORE SCIENTIFICO

E SULLE PRATICHE CONSEGUENZE

DEL SISTEMA FILOSOFICO DELL' ABATE ROSMINI

RICERCHE

DELL' AUTORE DEL *SAGGIO SUL SOCIALISMO.*

SUL PANTEISMO

NELLE SOCIETÀ MODERNE

SAGGIO

DI E. MARET.

VOLUME UNICO.

NAPOLI

A SPESE DELLA SOCIETÀ EDITRICE

1853

SUL VALORE SCIENTIFICO

E SULLE

PRATICHE CONSEGUENZE

DEL SISTEMA FILOSOFICO DELL'AB. ROSMINI

RICERCHE DELL' AUTORE

DEL

SAGGIO SUL SOCIALISMO

NAPOLI

PRESSO LA SOCIETÀ EDITRICE

1853

AI LETTORI

Riproducendo nella nostra raccolta il *Saggio sul Socialismo* credemmo opportuno omettere l' Appendice e ne accennammo le ragioni. Avendoci però alcuni esternato il desiderio di aver l'opera nella sua integrità noi ci facciamo ora un dovere di pubblicare anche l' Appendice medesima e trovando giustissime le osservazioni fatteci le facciam pubblicamente note trascrivendo qui appresso una lettera direttaci in proposito da persona per grado e dottrina rispettabilissima.

Illustrissimi Signori

Nuovo e gravissimo debito di riconoscenza è quello che ora maggiormente ci stringe alla benemerita loro Società editrice di buoni libri, pel regalo veramente prezioso fattoci nella pregiatissima opera intitolata: *Saggio intorno al Socialismo* etc. Certamente per parte mia oserei di affermare, che tra quante opere di presente abbiamo veduto uscire in luce, questa o va innanzi tutte o poche almeno ne conta che le possano andare del paro; così profonda ne è la filosofia, così giusti, cattolici e chiari i principi, così ampie le viste, così estesa la dottrina, così utile l'argomento! Egli è per questo che mentre io esprimo a cotesta Società editrice i miei sensi di cordialissima gratitudine, stimo di compiere a un dovere, e anche di rispondere al voto universale di quanti hanno ammirata e gustata la squisitezza di un tal lavoro.

Contuttociò mi fo lecito di osservare, che quanto è da stimare il dono a noi fatto, altrettanto a me e ad altri associati riesce di qualche pena il vederci privati di quell'altra parte dell'opera, che il dottissimo Autore pubblicò sotto il titolo di Appendice. La benemerita Società ha fatto cenno delle ragioni che la mossero a darci solo la prima parte. Tuttavia a dire candidamente la mia opinione, io crederei che in ciò più opportuno sarebbe il non discostarsi dal giudizio del gravissimo Autore, il quale ha trovato quell' Appendice cotanto utile per non dire necessaria, che non ha dubitato di aggiungerla all'opera già di per se stessa abbastanza voluminosa. Nè vale opporre la prudente economia degl'illustri compilatori della Civiltà Cattolica, i quali indicarono di non volere intrattenersi su ciò, che forma il tema dell'Appendice. Poichè il loro contegno allora solo potrebbe avere qualche forza, quando non si sapesse, come accennano essi medesimi, che altre ragioni meramente personali rendevano inopportuno il toccare simile argomento: in quella guisa appunto che da consimili ragioni parvero indotti a non aggiungere nulla di più a ciò che tocce-

rono sul Dialogo del celebre Manzoni. L'altra ragione addotta da cotesta loro Società per non imprendere la desiderata ristampa dell'Appendice si piglia dal non essersi ancora pronunziata sentenza da chi si compete sopra le dottrine dell'Autore, del quale ivi si tratta. Ma con loro buona pace anche questa ragione non finisce affatto di persuadermi. Sia pur vero ciò che comunemente si dice, starsi in Roma esaminando altre opere del rinomato Ab. Rosmini, del quale furono condannati altri scritti con decreto emanato nel nostro Regno. Ma non era forse notissimo pochi anni or sono, che nelle S. Congregazioni Romane si stavano esaminando le opere dell'Ab. Vincenzo Gioberti? Eppure nessuno per questo stimò mai che fosse sconveniente il muovere discorso della filosofia giobertiana. Più: se è vera la fama di un esame che facciasi in Roma delle dottrine dell'Ab. Rosmini, come ne avrebbero data l'occasione così ne sarebbero oggetto i sospetti mossi da un'opera edita da due anni in Milano, la quale tutta e solo riguarda materie teologiche. Ora l'Appendice del chiarissimo Autore del *Saggio intorno al Socialismo* appositamente, come ne fui accertato, prescinde affatto dalle questioni di Teologia, e tutto si occupa di materie filosofiche e sociali. Adunque la materia dell'Appendice nulla avrebbe di comune con ciò che per avventura si trattasse nelle S. Congregazioni di Roma. Del resto bisogna eziandio por mente a questa considerazione: l'amore ad ogni maniera di buoni studi che è qui tra noi e nel quale il nostro Regno può meritamente vantarsi di non la cedere a qualunque altro, fu non ha molto cagione che si rendessero più comuni in queste contrade le opere dell'Ab. Rosmini, nè si dubitasse d'intraprenderne una completa ristampa, la quale è omai condotta al suo termine. Ora ogni buona ragione sembra esigere del pari che non men comune si faccia tra noi la notizia di quello che sopra la filosofia Rosminiana abbiano pensato gli uomini sommi, tra i quali meritamente è da annoverarsi l'Autore del Saggio intorno al Socialismo. In fine mi pare che un'ulteriore ragione di non negarci quell'Appendice, che forma una seconda Parte di cotest'opera preziosa, la stessa Società editrice potrà trovarla nell'averci fatto il gratissimo dono della prima parte; imperocchè è manifesto che altramente gli associati resterebbero nell'alternativa o di dover con pena rinunciare al desiderio giustissimo di gustare la non meno importante seconda parte del lavoro di quella penna esimia, o di dover subire un doppio dispendio per provvedersi dell'Edizione Piemontese.

Coi sensi di gratitudine insieme e di speranza etc.

Un Associato.

§ 1. — *Motivi di questo scritto.*

Mentre attendevamo a por mano alle ultime parole dell' opera, ne giunse all' orecchio il clamore di una trista polemica che ora si suscita in Italia intorno a certe dottrine teologiche del signor abate Rosmini. Se noi ci siamo permessa qualche critica di altre sue dottrine, ne sembra di essere stati fedeli alla professione di sincero rispetto per l' autore che abbiamo premessa e ripetuta ; ne sembra che ciò stesso che abbiamo detto in massima sul modo di trattare le controversie presenti e sulla difficoltà di mantenerle pacifiche e dignitose, dichiari abbastanza quanto fossimo lontani dallo spirito d' accusa, e ne sembra che abbiamo anzi fatta osservare assai spiccata la differenza che passa fra il seguire erramenti di vecchie sette dannate, e il ricadere inavvertentemente in alcune idee e locuzioni o simili o affini ai pronunziati di quelle, per mero processo logico dei principî falsi o inesatti adottati senza buon giudizio in qualche sistema filosofico. Tutto questo ne sembra dover persuadere a chicchessia che sebbene quest' opera esca alla luce dopo quelle acerbe critiche, non ha però con quelle veruna connessione, mentre già anzi era stampato ciò che sopra si riferisce alle dottrine rosminiane, quando ne venne notizia degli scritti suindicati. Il pubblico meritamente disapprova il tratto acerbo ed accusatorio ; il tempo e lo studio possono soli far ragione della controversia dottrinale, nella quale non è punto necessario, nè utile, nè dicevole, porre in dubbio le leali intenzioni di un illustre sacerdote cattolico, che si professa fermo nella fede, spesso la espone con nitidezza, condannò quelle stesse eresie particolari che altri gli appose, e diede or ora lodevole prova di sua sottomissione ai giudizi del solo giudice supremo.

Ne spiace tanto più il ruvido assalto, quando meno a parer nostro il terreno strettamente teologico e lo spazio angusto prescielto è quello su cui si può fare profondo e veritiero giudizio delle dottrine rosminiane. L' illustre abate volle in tutte le opere sue essere piuttosto filosofo che teologo, ed impiegò il suo vasto ingegno e le sue laboriose opere, a tentare un nuovo sistema filosofico che conciliasse i trovati degli scienziati eterodossi con quelli della filosofia cattolica, purgando quelli dai loro errori, questa arricchendo di ciò che di vero e buono si potesse incontrare nelle speculazioni dei pensatori moderni francesi, scozzesi e particolarmente tedeschi. Resta a vedere, se frequentando quelle scuole panteistiche ed eterodosse, non siagli accaduto, ciò che a molti altri, di aver presa qualche tintura dei loro errori. Molti credettero di vedere misture di panteismo nel suo sistema, e per non citare il Gioberti nei suoi *Errori filosofici dell' abate Rosmini*, ed altri, citeremo il Sola *(Introduzione alla filosofia razionale, studio* 6), il quale nel dire, e come ei credette dimostrare, che la teorica delle idee del Rosmini sembra pendere verso il panteismo, dichiara di non volergli già *imputare* la taccia *nè di panteismo, nè di idealismo,* ma che *lo scopo delle sue osservazioni è unicamente quello di provocare gli amatori del vero a dare in proposito quelli schiarimenti, che rettificando sulle norme più irreprensibili le dottrine dell' italiano filosofo, soli possono efficacemente impedire che altri abusandone abbia a riescire in così facili e tanto perniciosi errori.* Citeremo il Mancini, il quale dopo brevemente discusso il fondamento rosminiano, considerandolo in sè stesso, e nelle prove colle quali il Rosmini lo appoggia, conchiude con queste parole : « Io non dirò che il sistema di Rosmini « sia panteistico, perchè l' autore rifugge da tale errore, ma il « suo essere ideale che ha tutte le qualità dell' essere assoluto, e « che si assolve, e compie in Dio, mi presenta l' essere assoluto « dei panteisti di tutti i tempi, che è ad un' ora infinito e finito, « in sè ed in tutte le cose che sono i di lui modi di essere. E a « dirla schiettamente il signor Rosmini pare che non possa sal« varsi dalla nota di panteista se non cadendo nell'altra di essere « contraddittorio » *(Elem. di filos. di Salvatore Mancini, t.* 1, *c.* 5, *n°* 134 *e seg.).* Ora a noi sembra d' importanza suprema che si esamini questo punto, che necessariamente dee influire su tutte le dottrine del Rosmini, per essere il punto di vista dal quale ei considera tutta la scienza religiosa, morale, politica, di cui venne discorrendo in tanti volumi.

Se l' illustre autore, come tanti altri, si fosse ristretto nei limiti di un qualche trattato della origine delle idee e di alta fi-

losofia, non ci parrebbe cotanto urgente la disamina di quelle speculazioni. Da Platone in poi quanti sistemi accusati di tendere al panteismo, allo scetticismo, senza grande danno nè pro della repubblica cristiana. Ma la filosofia rosminiana non si racchiude in questi termini di pura scienza; essa mira ad informare la teologia rivelata e a farla sua, voglio dire a dichiararla secondo le sue viste; ella estende le sue applicazioni alla morale cristiana, alla politica, alla scienza sociale, non vi è forse filosofo che sia andato tanto oltre nella applicazione di quei principî ideali che pose per base del suo sistema. Fino a un certo punto ciò è degno di una mente vasta e progressiva, ma appunto perciò importa tanto più accertarsi della sodezza della base, vedere quale sia il seme da cui si vogliono far germogliare tanti frutti, esaminare il seme in sè stesso, esaminarlo nei frutti. Fino ad ora il sistema rosminiano fu lievemente appuntato dal lato del suo valore filosofico, ora pare che se ne cerchino le più rimote applicazioni alla morale pratica, a noi pare che sarebbe necessario stendere l' occhio a tutto l' orizzonte che esso comprende, mentre da un largo colpo d' occhio si potrà meglio che da sottili e parziali disquisizioni giudicare del valore delle sue parti singole. È certo che il germe panteistico, se c' è, dee infettare più o meno anche le dottrine che si danno come teologiche e morali pratiche; è però cosa ben diversa incontrare errori, o tendenza ad errori teologici in un sistema filosofico, che non sia lo obbiettar ad uno scrittore eresie dannate, come slealmente riprodotte. Il panteismo è l' errore del secolo, errore sottile, insidioso, in cui il Rosmini ha potuto cadere come uomo del suo secolo, e salva la riputazione d' ingegno e di buona fede, tanto più ch' egli cominciò a fabbricarsi un sistema quando tale errore era ancora latente nelle teorie oscure di autori accattolici e cattolici molto accreditati venticinque anni fa. Non avrebbe simile scusa il Rosmini se si fosse posto alla coda d' una ignobile e ipocrita setta dannata da due secoli. Al postutto crediamo che sarà facile il dimostrare che non che il giansenismo, il panteismo è l' elemento reo misto nel rosminiano sistema.

Noi non entreremo gran fatto nella discussione intrinseca dell' ideologia rosminiana, altri, secondo abbiamo indicato, lo fecero già, lasciamo ai dotti di penetrarci più addentro, il che non può essere opera di poche pagine, nè di corto ingegno. Ma verremo esponendo brevemente l' applicazione e i risultati dell' idea madre, dell' ente ideale, che in tanti volumi si venne svolgendo, e anzi assumendo per principio a spiegare i misteri della scienza teologica, antropologica, etica, politica; nè ciò per sentenziare

del sistema, nè delle dottrine particolari dell' autore, ma piuttosto per eccitare altri migliori a un serio esame che ne abbracci il tutto, e ne investighi le membrature più importanti, nelle quali poi pullulano o pullulare possono errori parziali non volnti dall' autore, ma non meno perciò pericolosi o perniciosi nella pratica alla religione e alla società. Suole l' A. Rosmini ammonirci nelle sue opere che la dottrina ivi *è deposta come un piccolo seme, ch' egli consegna alla logica del tempo, e alla carità dei cristiani, acciò questa lo svolga e gli avvenire ne godano i frutti* (Fil. del dir., v. 2, n° 2683. V. anche Delle cinque piaghe in fine. Della costit. secondo la giust. soc., c. 2 in fine). Ma avanti che la logica del tempo abbia svolti e fatti maturi tutti quei frutti, importa esaminare la natura del germe, e prendere saggio dei fiori e dei frutti che già vennero a maturità, o sbocciano almeno in gemma fra le mani stesse dell' autore, perchè se fossero d' indole mal sana meglio sarebbe attendere a sanare la radice. Nè importa, comunque repugnante l' autore, intristisca il germoglio, o per essere la prima radice cioè la prima idea intrinsecamente falsa, o per essere oscura, e facile ad abusarne, così che il suo inventore stesso non sia riuscito a serbarsi netto di ogni contagione d' errore nelle applicazioni, perchè sebbene il secondo caso sarebbe meno deplorevole del primo, pur lo sarebbe assai per la particolare facilità che i tempi nostri presentano a tutti i cervelli strani e miscredenti di abusare della scienza a danno della verità e della fede, cosicchè quando bene la teoria rosminiana posta al crogiuolo fosse tutta intrinsecamente sana o sanabile, sarebbe sempre un danno, sol che per essere oscura e deficiente potesse somministrare armi alla filosofia di coloro che non sottopongono, come fa sempre il pio autore, le loro speculazioni razionali alla fede, i loro giudizi a quello della S. Sede. Ciò premesso, diremo con lealtà e franchezza, poche cose delle dottrine del Rosmini non per giudicarne, ma per fare vedere la necessità di esaminarle e discuterle per dilucidarle, e all' uopo correggerle e ripurgarle dai difetti che aprono e possono aprire la via a gravi errori.

La prima cosa ad esaminare sarebbe senza dubbio che cosa sia l' essere ideale rosminiano, e quale idea un se ne possa fare, desumendone il concetto non già solo dalle parole in cui l'autore lo descrive, ma ancor più dall' uso che ne fa, e dalle esigenze che ne scaturiscono spontanee, le quali cose meglio possono indicarne il valore, che non le descrizioni *a priori*. Quell'essere ideale è desso un'astrazione o una realtà, oggettivo o soggettivo, o l'uno e l'altro insieme, creatore o creatura, finito o infinito o indefinito?

Discorrendo il Rosmini della natura dell'essere ideale, ne dice che « è una cotale entità di una natura tutta particolare, che non si « può confondere nè collo spirito nostro, nè coi corpi, nè con « alcuna altra cosa che appartenga all' *essere reale*. Quindi un « gravissimo errore sarebbe il credere che l'*essere ideale* o l'*idea* « fosse nulla, perchè non appartiene a quel genere di cose che « entrano nei nostri sentimenti. Anzi l' essere ideale, l' idea, è « un' entità verissima e nobilissima...... Vero è che non si può « definire, ma si può analizzare o dire di essa quello che speri- « mentiamo, cioè che è *lume* dello spirito » (*V. Saggio dell' orig. delle idee, sez. 5, p. 2, c. 5, oss. 4*).

Non è certamente facile a comprendere come un essere che non si può definire si possa analizzare, e come a noi possa succederne l'esperienza, e questa ci possa indicare l' esistenza di un essere tale da non confondersi con veruna cosa che appartenga all'*essere reale*, mentre l'esperienza di un effetto ci reca per se stessa a supporre una causa reale. Ed il Rosmini stesso confessa frequentemente la difficoltà di intendere quel suo principio; nè certo diviene più chiaro quando egli a stabilirne la verità, soggiunge: « Io mi contento di dire che l'essere veduto dalla mente uma- « na nè è reale e sussistente in quanto è veduto da noi, nè è una « modificazione della mente. Se il fatto mi dice che nè l' uno nè « l'altro di questi termini ha luogo, io da ciò conchiudo che un « termine medio vi sarà. Dal che inferisco che tal genere è par- « ticolare, e ha un modo di sussistere nè in sè, nè nella mente». Egli è adunque questo essere ideale piuttosto calcolato che non trovato, una incognita algebrica ancor da dicifrare, e perciò il Rosmini vorrebbe provata l' esistenza del suo essere dal fatto, il che più volte ripete (*Saggio, sez. 5, p. 6, v. 5*); ma a provarla, manca come il Mancini gli obbietta la testimonianza di fatti incontestabili, e l'idea di un essere intermedio fra le cose che sussistono in sè o nella mente, di un essere misterioso che non è nè creatura nè creatore, di un essere *che distruggesi*, importa elementi contraddittori (*Mancini, ib., n. 137*). Ora egli è il medesimo Rosmini che, rispondendo al Mamiani, dice: « Di non cre- « dere mai abbastanza ripetuto, che le cose più stravaganti, i pa- « radossi più sformati che talora s'incontrano nei sistemi dei fi- « losofi, il più delle volte sono l' effetto d' una proposizione gra- « tuita, non creduta per avventura di gran momento, e ricevuta « da principio per vera nella mente del pensatore senza prende- « re sospetto di lei, nè riputarla bisognevole di accurato esame. « Così lasciata passare, ed essa messasi dentro quasi di contrabban- « do nella filosofia, vi deposita il piccolo e funesto seme dell'er-

« rore, che cresce poscia immensamente nelle conseguenze, gua-
« standola e tutta snaturandola. Di che si mostra assai chiaro vi-
« gilanza occultissima che dee avere un filosofo, acciocchè non
« metta per buone quelle proposizioni, di cui non ha certa pro-
« va, le quali egli non sa di quali conseguenze possano andar fe-
« conde. E di moltissime e perniciosissime (dice egli) è madre
« quella del Mamiani » (*Il Rinnovamento della fil. esaminato, ec.*, c. 3.). Ora tanto egli crede poter avvenire di male da una proposizione gratuita lasciata passare di contrabbando come non creduta di gran momento, che sarà poi di una idea che egli assume quale faro e principio di tutto un sistema filosofico, coll'aiuto di cui si vogliono fare inoltre immense scoperte in tutte le scienze razionali, morali, politiche, e mettere perfino in nuova luce le teologia rivelata?

E certo ancora si è che le condizioni in cui l'autore foggia il suo essere ideale, privo di ogni determinazione, puramente possibile, che è un' entità verissima, e non di meno non sussiste in quanto è veduto dalla mente, nè in sè, nè come modo di lei; che perciò non è nè un puro astratto, un puro ente mentale, nè un concreto; che intuito da tutti gl' intelletti è sì difficile a scoprire che l'esistenza piuttosto si calcola che non si additi o si dimostri, arrecano anche una grande difficoltà nel discorrerne. Perchè l'umano linguaggio non ha parole per un tale concetto, e discorrendone bisogna che pieghi ad attribuirgli le proprietà che sono delle cose reali, parlandone come d'un che infinito o finito, oggettivo o soggettivo, sussistente in sè, o modale di altra sussistenza cui sia inerente, e perciò sarà il parlarne stesso un perpetuo negarlo nella sua proprietà, e confonderlo colle cose da lui distinte, onde quel che si chiama *lume dello spirito*, facilmente diverrà cagione di tenebre. Nè da tale inciampo va salvo il Rosmini stesso, che talvolta parla dell' essere ideale indeterminato, universale, possibile, talvolta dell'idea dell'ente; e quel suo ente, quella sua idea talvolta chiama un' idea generalissima, l' ultima astrazione possibile, un modo, il principio di tutte le idee, un'idea che nulla afferma, nulla nega, tal altra poi vuole che sia una sussistenza *sui generis*, anzi un che eterno, infinito, divino, Dio stesso. Poichè al citato luogo dove entra a discorrere della natura dell'essere ideale (*V. Saggio, sez.* 5, *c.* 5, *oss.* 4) egli dice, che *oltre quel modo di essere che hanno le cose sussistenti, e che chiamiamo reale, ve n'ha un altro intieramente distinto che chiamiamo ideale*. Qui dunque egli sembra supporre che l'ideale non sia se non un modo del reale. Ed altrove dice pure che « l'onto-
« logia ci dimostra che l'essere ha un triplice atto, ossia è in tre

« modi reale, ideale e morale, soggiungendo che l'*essere ideale* « *non è se non nel reale* » (*Teod.*, n.° 384) (1). La sussistenza pertanto di quell'essere non è *sui generis*, ma inerente al reale. Il che per non fare chiaro in esordio se quell'essere si debba avere come ente dotato di sussistenza vera, o solo modale, come infinito o finito, ne pare dover aprire l'adito a molti imbrogli, e di più ancora per l'universalità e indeterminazione di quell'essere facilmente debbe spargere un colore panteistico su tutta la teoria, e sulle sue deduzioni ed applicazioni.

Dalle quali cose ne sembra di poter inferire con ragione, che lodevolissima cosa farebbe l'autore nel porre opera anzichè a dilatare le applicazioni e i corollari del suo sistema in materie importantissime alla pratica, a elucidarne i fondamenti, non solo a persuasione dei contraddittori di cui niuno crede giunta ad intenderla, ma eziandio a profitto della maggioranza dei discepoli, dei quali puossi supporre senza offesa che non pochi restino essi pure al buio in pericolo di gravi scapucci. A difetto del che sarebbe pure importantissima cosa che ingegni eletti entrassero a discoprire meglio la natura di quell'essere misterioso, che il Rosmini, ha creduto di trovare ed estrarre alla luce dalle viscere della antica filosofia dei padri e degli scuolastici in cui lo crede sepolto e sottinteso, per restituirlo a integrità e purezza di principio, purgandolo dalle mutilazioni e travisamenti che avea subite nelle scuole profane. Confrontando i sistemi diversi, potrà un qualche ingegno svelto in così sottili disquisizioni risolvere il problema strettamente filosofico sul valore intrinseco dell'ideologia rosminiana, e vedere in quali cose si differenzii sostanzialmente da quelle di tanti suoi predecessori, dove urti e dove schivi i loro scogli; e noi che non siamo da tanto, lasciate le quistioni accademiche, procediamo, come abbiam detto, a vedere se il timore manifestato dal Sola e dal Mancini si avveri, se cioè l'ideologia rosminiana trascendentale volga a suffragio o a condanna del panteismo moderno sì tristo alla religione, alla Chiesa, alla società, alla vera scienza, per cui onore e difesa il Rosmini sparse certamente delle belle pagine, in tante opere sue.

(1) Leroux nella nuova enciclopedia così si esprime secondo ne riferisce il Maret (*Sagg. sul Pant., c. 8*): « I cristiani da diciotto secoli progredirono « verso la futura vita in nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo; « la filosofia spiegandoci la loro formola ne insegna a progredire verso l'avve- « nire in nome della realtà, dell'ideale, e dell'amore ». È facile il ravvisare l'analogia della distinzione dell'essere di Leroux con quella dei tre aspetti dell'essere di Rosmini che, come vedremo, ha data forse udienza a quel sofista francese.

§ 2. — *Come l'ente ideale minacci di divenire un ente panteistico.*

Il Rosmini ha fede al suo essere misterioso, in cui gli pare vedere unita la somma idealità non destituita di realtà, e così evitati gli eccessi contrarii delle filosofie erronee. Nel che sembra che, come in altre cose molte, ei segua il genio del filosofare moderno, il quale stanco del dubitare ed opinare, non si appaga più di sole opinioni e di teorie vaghe, ma vuolsi fatti e dommi per criteri della scienza, e fin lì saviamente. Vediamo dunque come ritenuta la verità di quell'ente indefinibile, ma che egli crede analizzabile, egli entri a dare qualche contezza di lui, e del termine medio in cui lo crede riposto. « L'essere ha due « rispetti, ei dice, in cui mirare si può, verso di sè, e verso di « noi. Lasciando intieramente questo secondo rispetto, e consi- « derando puramente l'essere in sè, noi abbiamo trovato che è « solo iniziale, di che avviene che egli sia da una parte similitu- « dine degli esseri reali e finiti; dall'altra similitudine dell'essere « reale infinito, e si possa quindi predicare di Dio e delle crea- « ture, come dissero le scuole, univocamente, poichè nascon- « dendovi i suoi termini egli può alterarsi e terminarsi, sebbene « non certo allo stesso modo, o in Dio, o nelle creature ». Ora ne sembra innegabile che un essere tale che si predica *univocamente* di Dio e delle creature (e non come ipotetico, come puro ente mentale) o è tutto o è nulla; e riguardato in sè debbe essere come l'archetipo, il genere sommo che contiene Dio, le creature, gli esseri tutti come specie del genere, ben diversamente da ciò che dicono e pensano tutte le scuole, che quando per povertà dell'umano linguaggio parlano univocamente di Dio e delle creature, avvertono che rispetto a Dio un tal discorso è privo di esattezza, e negano poi tutto ciò che gli attribuirono che sia pure attribuibile alle creature, acciò l'umano intendimento nel pensare a Dio non si contenti nemmeno di astrarre, e universaleggiare qualunque perfezione di cui possa concepire l'idea dalle create cose, ma trascenda da ogni bontà ed essenza creata e finita al mistero incomprensibile di un'essenza tanto realmente infinita ed assoluta in ogni perfezione, che l'incomprensibile di lei concetto eccede non solo di quantità ma di natura tutto l'ottimo che uomo possa dire o pensare. E che sia facile a chi porta improntata in mente quell'idea confusa dell'essere universale il sottordinarvi, anche non volendo, l'idea di Dio ne sembra valere ad esempio la definizione stessa di Dio che l'autore dà (nel suo *Ca-*

techismo secondo l'ordine delle idee), ove Dio dice l'*Esser primo*, locuzione che ognun vede quanto sia straordinaria specialmente in tale luogo. Nè con questo già vogliamo dire che tale sia il placito rosminiano, mai no; che anzi egli ne dice altrove, che Dio è *l'essere primo*, ma con soggiungere che è *l'essere certo, compito, fuori di tutti i generi* (N. Sagg., p. 6, c. 2) (1); nondimeno ciò non toglie che sia facile a concepirlo come la prima determinazione e realtà di quell'essere possibile, indeterminato, universale, medio che asconde i suoi termini in Dio, e in noi. E per verità dal concepire di più l'essere ideale come *iniziale*, che può *alterarsi, e terminarsi*, sebbene molto diversamente, in Dio e nelle creature, anzichè l'idea di un essere intermedio fra le creature ed il creatore, come il verbo ed il demiurgo platonico, ne pare facilmente rincalzarsi l'idea che quello soprasti ad amendue, come elemento e inizio di tutto ciò che ha dell'essere; quale terza cosa che stando in sè è il *substratum* di tutto ciò cho è, indeterminato esso ed impersonale, ma atto a personificarsi e determinarsi in Dio e nelle creature *alterandosi* (2). Nè ci tolgono la facilità dell'errore (oggidì sì comune alla filosofia tedesca e alle scuole che ne discendono) le parole, che sì spesso dice il Rosmini come per precauzionarcene, le quali piuttosto possono precipitare gli incauti, quando sì spesso ne udiremo che quell'essere *in Dio è Dio, e non è Dio in noi*, e lo chiama *elemento divino, lume essenziale*, essere che manifestandosi *crea* le intelligenze umane, ovvero le *costituisce*, il che torna lo stesso rivelandosi; essere che anzi *entra a far parte della natura umana*; testi di cui infra vedremo dovizia, e nei quali quell'essere ci appare ora Dio, ora uomo, ora un elemento di entrambi. Al che s'arroge il concedere che l'autore fa, come sopra indicammo, al suo essere ideale esplicitamente le proprietà divine di essere cioè infinito, necessario, immutabile, eterno, e l'attribuirgli, nel discorrere poi di ciò che produce, non solo l'azione divina di rivelarsi e di creare gli intelletti finiti, ma il nome stesso di Dio, forse per non aver termini, come già abbiamo suindicato, ad esprimere una tal foggia di entità quale l'avea descritta nel citato luogo del Saggio. Dal

(1) Può anche vedersi la Psicologia (*vol. 2, c. 53*), in cui esprime il Rosmini chiaramente la infinita differenza fra l'essere divino, e gli altri esseri, e fra la nostra inadeguata e indiretta maniera per cui arriviamo colle naturali forze a conoscerlo, e la maniera con cui conosciamo le cose finite.

(2) « Gli enti finiti non sono che l'ente ideale realizzato in un modo finito « e limitato; Dio all'incontro è l'ente ideale realizzato pienissimamente » (*Rinnovamento, l. 3, c. 52, p. 613*). È chiaro? Dando Rosmini a questo ente per soprappiù una sussistenza *sui generis*, che cosa sarà se non l'archetipo di Dio, e di tutto il creato?

che non può nascere l'idea che (se non è un nulla) sia inferiore a Dio, e se Dio lo sia solo in quanto s'altera, e si termina in Dio, e non permanga ad essere divino e Dio ove entra ad alterarsi, e terminarsi nelle finite cose. Abbiamo veduto già nel corso dell'opera che con simili equivoci spacciano il loro panteismo i moderni; che cosa è l'idea degli egeliani e umanitarii se non un elemento iniziale dell'umanità, elemento che in lei si concreta, si personeggia, e diviene Dio? Abbiamo pure già esposte le formole dei sansimoniani: « Dio è tutto quello che è; tutto è in lui, « tutto è per lui, niuno di noi è fuori di lui, ma nessuno di noi « è lui. L'uomo è un Dio, è Dio stesso nell'ordine finito, ma « non è Dio intieramente, non è l'essere infinito, è una manife- « stazione finita dell'essere infinito; » intendendo con quell'essere infinito una sostanza, per così dire trascendentale e ultradivina. Certo che il Rosmini non vuole così del suo essere ideale, ma la difficoltà sta nel potere riuscire a farsene un'altra idea dietro l'analisi che egli porse; e dopo averci premoniti che sarebbe un grand'errore il tenere quell'essere per un nulla. « La formola « più ardita del panteismo (ne dice il Maret. *Saggio sul Pant.*, « *c. 5*), quella degli ultimi metafisici tedeschi può comprendersi « in questi termini. Non evvi che un'esistenza in cui tutto è inde- « terminato e confuso, in cui non si può affermare alcun che, nul- « la negare, che non ha nè essere, nè maniera d'essere; che non « ha sostanza, nè attributi, nè qualità ». Quell'essere rosminiano non sembra egli assomigliarsi assai per quanto è a quella esistenza in cui tutto è indeterminato e confuso? (1). « Quest'esisten-

(1) Ove si confronti la teoria dell'ente ideale rosminiano con quella del Dio panteistico di Pietro Leroux vi si scorgono delle analogie irrecusabili. Il Dio di Leroux è impersonale, ad un tempo distinto dagli enti particolari, ma immanente in ciascuno di essi. Il che si adatta perfettamente all'ente ideale per ciò che ne abbiamo veduto. Il Dio di Leroux è *l'essere degli esseri*, potenza d'essere eterna e infinita, che comprende, e porta in seno tutti gli esseri, ed abbraccia l'universo. Il Rosmini chiama il suo ente ideale, come abbiam visto o vedremo, *l'essenza dell'ente*, essere possibile, universale, infinito, eterno, ec. Il Dio di Leroux è anche *lume universale* che crea tutti gli esseri particolari, interviene in ogni atto della loro vita, loro dà l'intelligenza e la coscienza, si manifesta nell'universo, è il *logos*, il verbo di Dio di cui parlano Platone, e S. Giovanni, il figlio di Dio. Si confrontino queste proprietà con quelle già indicate come date dal Rosmini all'ente ideale, che è lume dello spirito, lume essenziale, creatore delle intelligenze, e se ne conservi memoria per le altre che vedremo mano mano attribuirsi dall'autore all'ente stesso, e l'analogia si farà sempre più manifesta a misura che il Rosmini procedendo nell'applicazione della sua teoria dell'ente ideale più si avvicina a divinizzarlo. Nè con questo vogliam dire che il Dio di Leroux, e l'ente ideale di Rosmini siano identici, il Leroux panteista di professione nulla nega al suo Dio sostanza e idea unica; Rosmini concede al suo ente assai di troppo sebbene non voglia dargli tutto. Questa teoria di Leroux si può vedere ricapitolata da lui in un articolo intito-

za, » prosegue il Maret formolando le idee dei panteisti suindicati, « per un potere ignoto, per una necessità inerente che non « si può qualificare si determina, si limita da se stessa, essa di- « venta l'essere e tutti gli esseri, costituisce il reale e l'ideale, il « mondo morale e il mondo materiale, tutti gli esseri dell' uni- « verso non sono che sviluppi di questa esistenza, ecc. ». E da ciò poi van scendendo coloro a formare sistemi di panteismo reale più o meno grossolano, poichè quella esistenza essi si delineano in mente come una sussistenza non solo ideale ma reale, come una sostanza, ed una forza cieca, liberi come si tengono nell' errare a talento, e sciolti da ogni religiosa credenza, e da ogni ossequio alle verità della filosofia sobria e non trascendentale. Nè il Rosmini ha certo potuto seguirli su tale terreno, sorretto com' è dalla fede cattolica, e dalla filosofia appresa ai fonti cristiani, e sebbene troppo credito egli abbia accordato alla scienza filosofica eterodossa vuol contraddire a que' suoi erramenti. Ma se il panteismo reale è manifestamente assurdo e opposto alla cristiana dommatica, l'ideale in cui è sì facile il confondere la sostanza col modo, l'idea soggettiva colla realtà oggettiva è più seduttivo; quindi il supporre una realtà sola, un essere solo è impossibile a mente cristiana; ma il supporre un'idea sola più facilmente sedur può uno speculatore filosofo.

E quanto al Rosmini anzi non si è che per una via indiretta che egli discese a dare al suo ente ideale degli attributi, e dei caratteri che sentano odore anche di panteismo reale, mentre il suo primo passo nella via panteistica fu piuttosto quello del panteismo ideale. Studiando l'origine delle nostre idee, e volendo ridurre all' ultima unità e semplicità le loro varietà, egli pose *la parte formale del sapere nello stato suo primitivo e originario, nell'unica intuizione naturale e in noi permanente dell'essere possibile*. « Tutte le idee (dice egli a Mamiani) non sono altro che sem- « pre l'essere ideale variamente determinato, e questa è la ragio- « ne perchè voi mi avete udito dire le tante volte che v' ha una « sola idea » (*Rinnovam*., *l*. 3. *c*. 52). Ora, secondo ragiona il Sola: « Stabilito che sia una volta non esservi più che una sola « idea, l' idea dell' essere possibile, ed unificate tutte le essenze « ossia le idee in questa una idea, facilissimamente allora sare- « mo portati a sospettare, o anche ad indurre, che *l' essere infinito reale* è il solo essere reale, la sola sostanza, della quale « tutto il mondo ed i suoi fenomeni, non sono che manifestazio-

lato: *De Dieu, ou de la vie dans l'être universel, et dans les êtres particuliers* (Revue indépendante, vol. 2, 1842).

« ni diverse, o forme ch'egli viene assumendo. E dato appena un « tal passo chi non vede come si renda inevitabile il panteismo? » (*Stud. 6*). Questo passo il Rosmini ne sembra non averlo nè voluto fare nè potuto ricusare, e perciò mentre nella sua ideologia (e in tutte le sue opere) sta sul pensiero dell'unica idea, e si lavora in mente la figura di un essere ideale che vi risponda, questo però volendo considerare, secondo il già detto, or come medio fra ciò che è in sè e ciò che è nella mente, ora come un' astrazione, non può evitare di parlarne, e di usarlo come se fosse l'ideale d'una sostanza unica comprendente l'essere di tutte le essenze, tanto quanto ei la suppone l'idea di tutte le idee. E tanto è ciò vero che in tutto il suo discorso finisce per dimenticare quel concetto d'un essere mediano appartato da tutto ciò che ha del reale. Anche quando egli parla dell' ente ideale come di una astrazione, vuole che l' intendiamo *come una idea per sua natura astratta, e divisa da tutti gli esseri sussistenti* (Rinnovam., l. 2, c. 24). Dunque come una qualche cosa che sussiste in sè, domina e si marita a tutti gli esseri, e ne è l' intelligibilità stessa (1). Ma di questa cosa facendo l'oggetto unico dell'intuizione di tutti gli intelletti, nominandolo *lume essenziale, eterno, infinito*, ecc., ci allontana dal vederci un solo *lume creato*, come le scuole dissero con S. Tommaso, essere l' idea dell' ente. Anzi il Rosmini stesso va oltre, e ne dice che *le idee nostre sono in Dio*, e chiede: *Le idee che cosa sono elleno? Forse la sostanza stessa divina? Vi potrei rispondere di sì senz'altro, e vi avrei risposto bene*. Aggiunge che *l'ente da noi intuito per natura è l'essenza dell'ente* (Rinnovam., l. 3, c. 52); dunque come sfuggire alla conclusione, che vedendo noi una sola idea e non molte nell'ente ideale vi vediamo un'unica e infinita similitudine di Dio, e di tutto il creato, che quest'idea debb'essere per quanto confusa, espressiva però di tutta l'essenza divina, ed essere lei stessa, poichè non si può rendere ragione di verun ente intermedio! Per la qual cosa sebbene il Sola (*Studio* 6), si contenti di dire che la teoria rosminiana *risponde a capello a quella del Malebranche*, ne pare che si potrebbe dire che l'oltrepassa, mentre il Malebranche, per evitare di dire che *noi abbiamo l'intuizione di Dio*, supponeva che noi vedessimo in Dio soltanto la divina sostanza come per parti, e *in quanto si riferisce alle creature* imperfette, e ponea in noi non una ma molte idee; qui per contro in quell' unica idea primige-

(1) « L'idea dell'essere non è un prodotto dell'astrazione *(Ib.)*. Quando io « chiamo l'idea dell'essere in universale astrattissima non intendo però che « sia dall'operazione dell'astrarre prodotta, ma solo che ella sia per sua natu- « ra astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti ». *(V. Saggio, Sez. 7. c. 6)*.

nia si suppone anzi che non vediamo nulla di parziale in Dio, e vedendo la sostanza di Dio resta che vediam Dio stesso in confuso; ond'è che lo scappatoio del Malebranche non sembra valere pel Rosmini. E come farebbe egli a dire che il suo ente ideale intuito da noi non sia Dio stesso in quanto è assoluto, ed infinito, mentre pone la proprietà dell'ente ideale nella negazione d'ogni confine in quanto appare a noi, e nell'essere esso infinito ed eterno? Se Malebranche e Rosmini ci vogliono far intuire la sostanza di Dio nelle idee, il modo rosminiano però non è parziale, e vario come quello di Malebranche, ma universale, cioè di un'idea unica che tutto comprende, e dalla quale resta inseparabile la sostanza piena dell'assoluto. E certo si può fingere un'astrazione delle idee, e dei tipi singolari delle cose create che sono in Dio dalla sua sostanza, ma non si può fingere l'astrazione di un essere ideale eterno e infinito che non si immedesimi essenzialmente in Dio col reale; e d'altronde chi farebbe a nostro uso, nella teoria rosminiana, questa separazione dell'ente ideale eterno, necessario; infinito, dall'assoluta sostanza divina? Non Dio, poichè Rosmini non ci dice, e in molti modi esclude, il pensiero di una specie creata inserta nella nostra mente come tipo soggettivo di tutte le idee; non noi che, secondo lui, non ci formiamo l'ente ideale coll'operazione d'astrarre, ma l'intuiamo come un che sussistente in noi e in Dio, come un fatto; ora niun fatto, niun oggetto, niun possibile può essere primitivo se non Dio, al quale l'idea della possibilità non si può neanche unire se non per ipotesi soggettiva delle nostre menti ignare. Onde ne pare che si debba conchiudere che da quella idea unica non ci può venire altro concetto se non che d'una sostanza unica, per quanto il Rosmini faccia di tutto ad escludere questa esigenza dell'idea.

Ma poichè in Dio l'ente reale e l'ideale si immedesimano, nel volerceli il Rosmini rappresentare come due aspetti dell'essere non pare egli che ci venga confusamente a rappresentare in quell'ente ideale sussistente, lo stesso Verbo divino imagine viva della sostanza divina, contenente i tipi tutti del creato e dell'universo possibile, e con ciò avente una similitudine con Dio, e con tutti gli esseri, sicchè poi quando il Rosmini ci dirà che l'ente ideale viene in noi a costituire il nostro intelletto, e far parte di nostra natura non potremo già dire che vi crei un che d'umano, ma che quel verbo stesso venga a far parte della nostra natura? Del quale verbo il Rosmini dice, che *corrisponde in Dio a quello che in noi diciamo Idea dell'ente indeterminato, e che in questo verbo Iddio conosce tutte le cose, come noi conosciamo tutto nell'ente ideale, come noi conosciamo tutto in una idea, così*

Iddio conosce tutto non in una mera idea, ma in un unico verbo (Rinnovam., l. 3, c. 52, pag. 613, 2.ª ediz. di Milano). Ma la difficoltà ne sembra essere sempre la stessa, che l'unica idea di Dio e l'unica idea nostra è sempre quell'identico essere ideale che si termina in Dio e in noi, e non si sa come Dio vedendolo in sostanza divina, noi lo vediamo sostanza creata ed umana, e sembra anzi che rimanga unico in Dio e in noi anche quel verbo che la esprime. Ed ecco che il germe panteistico minaccia di confondere il creato e l'increato, dacchè quell'ente si suppose come avente un modo particolare di sussistere, e in definitiva non è poi altro che Dio stesso e il suo verbo, che diviene in noi idea ossia ente ideale. (Ib. p. 605, 634).

A persuadersi di questo si legga tutto il passo del citato luogo (*Rinnovamento, c.* 52, 612, 613), in cui il Rosmini vuole farci capire, che cosa l'idea, l'ente ideale, sia in Dio, che cosa in noi : « Le idee in Dio che sono elleno ? Forse la stessa so« stanza divina ? Vi potrei rispondere di sì, ma voi non sapreste « con sì breve risposta quello che cercate. Dovete adunque con« siderare che l'ente intelligibile, l'idea per essenza, quella che « io dico essere l'unica idea dalle limitazioni della quale nasco« no le altre tutte in Dio, è Dio, è la sostanza di Dio ». Ma chiederemo noi : il nome di *sostanza* è qui preso per l'essenza di Dio una in tutte tre le divine persone, o in quanto sussiste nella persona del verbo ? Dicendosi in genere *la sostanza di Dio*, parrebbe parlarsi di Dio in quanto è, e non in quanto racchiude le distinzioni personali. Ma il Rosmini soggiunge poi : « In Dio « non v'ha quella separazione che vi ha in noi fra l'ente ideale « e il reale, sicchè (noi) veggiamo quello senza questo, o veg« giamo quello immensamente maggiore di questo, ma l'ente « pienamente realizzato (la sostanza divina) è in Dio l'ente stes« so essenzialmente conoscibile, e in quanto è conoscibile *chia« masi verbo divino* ». Il Rosmini dunque parlandoci dell'ente intelligibile dell'idea unica, e per essenza, intende parlare del verbo anzichè della sostanza divina. Se non che egli ci cambia affatto l'idea cattolica del verbo divino, e ci insegna con sua licenza il più madornale dei panteismi annullando in Dio la distinzione di persone, almeno per quanto riguarda la persona del verbo di cui tratta, tolta la quale non può più prodursi la terza di cui qui non gli occorre discorso. Chi ha mai detto o potrà mai cattolicamente dire, che *l'ente essenzialmente conoscibile in quanto è conoscibile chiamasi verbo divino ?* La conoscibilità è attributo dell'essenza divina, e non proprietà di una piucchè altra persona divina ; il vocabolo *idea in divinis* è nome essenziale e

non personale, per contro quello di verbo è personale, e non essenziale. *Idea in Deo ad essentiam pertinet, sed verbum ad personam* (S. Tom., de Ver., qu. 4, a. 4). L' idee riguardano direttamente le creature, e sono molte in Dio, e il verbo è unico (*S. Tom. ib. qu. 5*). Quando adunque il Rosmini ci dice che la sostanza divina è in Dio l' ente stesso essenzialmente conoscibile, e in quanto è conoscibile *chiamasi verbo divino*, viene a dire che il nome di verbo non si riferisce che a indicare l' essenza divina in quanto è conoscibile, e che tal nome indica un' abitudine della essenza, e non una sussistenza personale, mentre anzi è conoscibile la divina essenza in tutte e tre le persone. Tutto altro da questo è il Verbo quale ce lo insegna la Chiesa, il quale sussiste nella divina essenza ma non per quanto è conoscibile, ma propriamente per quanto è conosciuta dal Padre, che con atto d' intelligenza concepisce il suo Verbo per emanazione d'intelletto, e lo genera a sua immagine viva qual figlio naturale (*V. S. Tomm., Summ. p. 1, qu. 34*).

Quando poi tolta così dal Rosmini la nozione del verbo divino emanato dal divino intelletto egli vuole trovare il suo ente ideale in Dio come idea unica, capace in Dio stesso di limitazioni, dalle quali limitazioni nascono tutte le altre idee in Dio, egli si scosta di nuovo dalla dottrina delle scuole cattoliche, e volendo esso dare a Dio un' idea, e un Verbo nol farà se non naturalistico e panteistico, a modo di Leroux e altri simili. Altri potrà forse trovarvi una somiglianza informe col verbo platonico ; dico però informe, perchè l' idea e il verbo rosminiano non quadrano forse meglio col verbo divino vero, che coll' ideale e col verbo platonico, poichè Platone pose l' ideale delle cose separato da Dio e molteplice, e il verbo come un secondo principio che gli Ariani poi dissero la prima creatura.

Ora veduto che cosa sia quell' ente ideale o idea unica in Dio vediamo che cosa ella sia in noi. Ecco ciò che ivi ne dice Rosmini : « Noi quando vediamo l' ente idealmente non veggia-« mo la sussistenza dell' ente (se non quella propria dell' ente i-« deale); l'ente ideale adunque per noi non è che un progetto, un « disegno di ente, e quando proviamo dei sentimenti allora ci ac-« corgiamo di alcuni modi, limitati però, nei quali quell' ente « in disegno si realizza, ma non veggiamo mai l' intiera assoluta « realizzazione di esso ente, non veggiamo eseguito pienamente « il disegno che nell' ente ideale contempliamo.... Ma se questo « ente stesso il penso già realizzato, egli è l' ente di prima, ma « non in modo iniziale, ma pienissimamente conosciuto ». L'ente adunque in noi veduto da noi è il disegno, il progetto di ente

cioè l'ideale possibile, e iniziale di quell'ente stesso pienamente realizzato che è l'essenza di Dio. Ma tal disegno in Dio è la sostanza di Dio in quanto è conoscibile, che secondo il Rosmini chiamasi verbo divino, dunque tanto quanto noi vediamo quel disegno dobbiam vedere il verbo divino (che è poi tutt'uno coll'essenza divina, poichè questa non la può conoscere nemmeno Dio se non in quanto è conoscibile), dunque l'ente ideale intuito, e stante in noi è lo stesso verbo divino-rosminiano. Che poi Rosmini ci dica che *il verbo divino corrisponde in Dio a quello che in noi chiamiamo idea dell'ente indeterminato*, è un bisticcio di più, mentre l'idea ossia l'ente ideale è in sè, e secondo il Rosmini, il primo principio, il costituente, il creatore dell'intelletto, anzi è l'intelletto stesso (come vedremo infra), e il verbo non si dice nè può dir tale nè in Dio, nè nella mente umana, essendo natura propria del verbo d'essere emanato, e prodotto ; anzi il verbo delle menti umane è un modo ciò che male si dice del Verbo divino personalmente sussistente. Che Rosmini ci dica che *come noi conosciamo tutto in una idea, così Iddio conosce tutto non in una mera idea, ma in un unico verbo*, saranno forse reminiscenze di frasario cattolico, che però non consentono a ciò che avea detto poco prima *dell'idea per essenza, unica idea dalle limitazioni della quale nascono tutte le altre in Dio*, confondendo ivi e in seguito l'idea e il verbo divino. Il fatto sta, che ivi Rosmini non distingue alcun verbo vero, oltrechè, con un modo di dire tutto suo, ci fa nascere il Verbo anzichè dall'intelletto dal senso, con dirci che, *Iddio sente sè stesso, sente tutta la pienezza dell'essere, e comprende quindi il realizzamento pienissimo* (in sè) *dell'ente ideale, che si immedesima col reale perfettamente in una sola sostanza*. Quindi Dio, senza verun uopo di distinzione di persona è verbo se così piace nominarlo, ed egli in siffatto verbo certo realissimo ed essenzialmente conoscibile conosce tutto ; lo che in definitiva vuol dir niente altro se non che Dio sente, vede tutto in sè sostanza indistinta, oggetto, soggetto di una idea sola in cui stanno tutte le idee (1). Questa par-

(1) Ne soffre, a parer nostro, la distinzione di Dio dalle creature, e quella mutua delle persone divine. Nè faccia veruno le maraviglie se osiamo esprimerci così. La distinzione delle divine persone è anche altrove confusamente espressa dal Rosmini quando vuole filosofare sull'ente. Si veda piuttosto la Teodicea ove, parlando delle operazioni divine *ad intra*, dice: « È la natura « divina che, per così dire, con quelle operazioni si costituisce e pone sè stes- « sa identica *in tre modi*, in tre atti, e propriamente parlando, in tre persone » *(n. 697)*. Ma le persone non sono modi, nè i modi sono persone e nemmeno gli atti sono persone; se interpretiamo questo passo coll'altro già citato sopra (p. 688), e tolto pure dalla Teodicea *(n. 384 e seg.)* ove parlando delle leggi

rà teologia egeliana e shellingiana, in cui l'essere e il sapere assoluto sono non solo sostanzialmente identici ma indiscernibili, ma non teologia cristiana che nell'essenza divina distingue le tre persone in rispetto a sapienza e amore. Quantunque poi non m'affidi di aver potuto se non sfiorare e indicare in sì brevi parole le caligini ammassate in quella pagina rosminiana, mi sembrano però evidentissimi due pericoli precipui, cioè di supporre in Dio un'idea unica affatto panteistica, di fabbricare un verbo o impersonale, o rimanente l'unica personalità divina, intendendo per verbo niente altro che l'ente ideale realizzato pienamente in Dio inizialmente in noi; il quale ente è un ente panteistico in quanto sebbene ideale fa supporre che egli abbia per base d'inerenza un vero panteismo sostanziale che toglie in Dio ogni distinzione personale, e fuor di lui ogni distinzione di enti creati. Ciò si chiarirà meglio infra dove parleremo della teoria rosminiana intorno agl'intelletti finiti; e vedremo altresì perchè Rosmini ami di dire che Dio *sente sè stesso*; forse ei temea che senza questo sentimento Dio non possedesse la sua individualità fra tutti gli esseri.

Per quanto io rispetti e voglia rispettare l'autore, è però trista e laboriosa opera il cercare delle teorie in cui egli si forma un ideale filosofico-teologico sui tipi degli eterodossi trascendentali tedeschi o dei sofisti francesi, e poi viene inserendovi idee e frasi cattoliche e testi di santi padri e dottori e di san Tommaso, ora credendo di confortarne certe sue speculazioni fallaci (il che non può avvenire se non sconciando queste dottrine cristiane), ora volendo, com'è certo, sincerissimamente professarsi cattolico, ma contraddicendo perciò ai suoi principii ideali, e accoppiando verità divine ai più palpabili assurdi. E con molto rincrescimento debbo far notare fin di qui che il lettore attento troverà spesso che il Rosmini suole seguire nella sua speculativa due principii contraddittorii fra loro, quasi sempre oscilla fra

dell'attività dell'essere ei dicea, che *l'essere ha un triplice atto, ossia è in tre modi: reale, ideale, morale*; e poi discorreva ora di *tre esseri morali*, ora del *triplice essere*. Le quali parole sebbene direttamente non si riferissero, come quelle del num. 697, alla natura divina e alle sue operazioni *ad intra*, nondimeno valgono a indicare come la confusione delle idee filosofiche intorno all'essere triplice abbia probabilmente influito molto o poco sulle idee teologiche intorno alla SS. Triade. Anche il Leroux dice spesso, che *Dio è trino, ed uno*; che la Trinità è la legge della natura divina, che è *vita triplice ed una, forza-amore-intelligenza; essere degli esseri, lume universale, spirito d'amore*; ma con tutto ciò non intende veruna distinzione personale in Dio che egli reputa anzi affatto impersonale. Egli vuole soltanto che la trinità sia la legge di tutte le nature. *(V. Sudre, Hist. du comm., c. 19, art. 2, Maret, Sagg. sul pant., c. 8)*.

due sistemi contrari, e per giunta questi due sistemi si trovano spesso entrambi alle prese colle verità certe della fede cristiana, o della scienza e del senso comune, verità che il Rosmini vuole rispettare (e che talvolta espone con lucidezza quando non fa dello speculatore, e non vi aggiugne del suo), ma che non di rado mostra di non prendere o di non applicare nel loro preciso senso, o di non esaminare con accurata analisi, dando il principale valore filosofico alle stramberie eterodosse, che vorrebbe correggere ed illustrare, e pigliando all' ingrosso o affatto a rovescio le verità cristiane. Ciò tutto non è a dire in quale caos getti l' autore ed il lettore ; accenno questo che in seguito avrà la sua piena dimostrazione (1).

§ 3. — *Diverse foggie di panteismo prodotto dal principio rosminiano.*

Quel germe panteistico, che l'autore vorrebbe troncare, gli ripullula sempre più manifesto ai piedi, e si trasforma di fatti in autoteismo ove parla dell'intelletto umano, in panteismo spirituale ove parla degli intelletti creati in generale, in panteismo umanitario ove parla dell' umanità ideale, e le conseguenze poi ne deono trascorrere gravi in tutta la scienza della morale e del diritto sociale religioso e civile. E poichè la sua disquisizione ha per primario oggetto l' uomo soggettivo, cominciamo a considerare ciò che di questo ne dice, dal che poi ci sarà più facile il capire ciò che voglia dire dell' intelletto umano, e degli altri intelletti creati.

Il Rosmini dice che « l'anima umana non è che un principio « senziente, che ha per termine del suo sentire l' ente universa- « le » (*Antrop.*, *l.* 4, *c.* 5). Egli il principio di individuazione desume dalla *realtà*, ma la realtà nell' uomo ci la desume, o pare desumerla, dal solo principio senziente e animalesco, chiamando spesso uomo e soggetto umano l' uomo animale in cui l'intelletto non è ancora costituito, non già ch'ei voglia distinguere

(1) Che fin nel Nuovo Saggio si intravedessero i germi di due sistemi opposti (l' idealismo e sensismo), lo notava già il Sola *(Stud. 5)*. Il Gioberti gliel'oppose in altro modo; ma non è ciò soltanto che vogliamo dire. Vogliamo dire che al Rosmini non riesce frequentemente di tener salda, e costante una definizione, un concetto che abbia assunto per principio; spesso egli spiega lo stesse cose, li medesimi fenomeni in due maniere opposte, anche dove propriamente non si trovano a fronte l'idealismo ed il sensismo. Quel Proteo (come egli stesso lo chiama) dell'ente ideale, mi pare essere per lui fecondo di quelle conseguenze che rimproverava alle proposizioni gratuite nel succitato suo discorso al Mamiani, e tanto più che l'ente ideale non è soltanto una proposizione gratuita, ma è un indefinibile imponderabilo che ad ogni istante variamente si pinge nella mente.

cronologicamente la costituzione dell' anima sensitiva e dell' animalità dall' intellettività, ma per distinguerla logicamente, in modo che sebbene queste due cose sieno contemporanee nell'anima umana, non si uniscono però in semplicità di principio. Quindi il Rosmini istituisce una doppia ricerca del come si moltiplichi l' elemento animale, e del come « questo elemento animale, « questo principio sensitivo *si sollevi a grado di anima intellettiva* ». (Antrop., l. 4, c. 5). E quanto alla moltiplicazione dell' elemento animale (consistente questa, come dice altrove nell' antropologia stessa, non già nel dividersi in parti ciò che è semplice e inesteso, *ma nel moltiplicarsi una cosa in più, ciascuna delle quali sia intera e perfetta*, cioè nel costituirsi un nuovo individuo animale), quanto dico alla moltiplicazione dell'animale uomo, egli ne dice che *si può intendere moltiplicarsi al modo degli altri animali*. Nella quale moltiplicazione animalesca, secondo che la descrive nella antropologia (*l. 2, c. 15, a. 5, 6*), l' autore sembra concepire un principio sensitivo, *indefinito, inesausto* nella sua azione, capace di diffondersi a nuova materia inanimata, principio che non di meno *dipende* dalla materia anzichè padroneggiarla, e « viene modificandosi secondo che si mo- « difica la materia sua la quale costituisce il suo modo d'essere». Per tal modo dato un animale solo di una specie, nel principio senziente e nella materia animata di questo sta la virtù inesauta di diffondersi a nuova materia inanimata, sia per aumentare l' animale individuo colla nutrizione, sia per moltiplicarlo colla generazione. Puossi poi altresì vedere la Psicologia (*p. 1, l. 4*), ove mutando pensiero tutta la materia che colà avea supposta altra animata altra no, tutta suppone animata, sicchè gli animali vi paiono non più dotati di un' anima sola, ma costanti d' una società d' anime senza numero, e i corpi d' una società o aggregazione d' anime quante sono le molecole onde si compongono. Ma tralasciando tutto questo ove traspare pure il genio trascendentale dell' universaleggiare e simplificare, e l' amore del paradossale che prende le quistioni a rovescio, a noi basta il vedere che il Rosmini intende la moltiplicazione animalesca e quella degli uomini, come quella del vegetabile e del polpo, in cui divisa una parte della materia animata dell' individuo primigenio, rivive per propria virtù di quella nella parte separata un nuovo individuo della stessa specie.

Checchè sia però di tal teoria che darebbe luogo a molte osservazioni, la difficoltà la si trova poi bene nel vedere come l' anima umana, che *non è che un principio senziente*, secondo il Rosmini, si sollevi al grado di anima intellettiva. « Si badi bene

« egli dice, non si domanda già come il principio sensitivo possa
« sollevarsi a stato d'anima intellettiva da sè stesso, e senza l'in-
« tervento del Creatore, la dimanda sarebbe assurda. Egli è in-
« dubitato che si esige la mano del Creatore acciocchè abbia o-
« rigine un' anima intellettiva, si vuol cercare se nell'anima che
« vien posta in essere dal Creatore vi abbiano delle leggi, e qua-
« si dei passi, ch' ella fa verso la sua completa sussistenza » (*Antrop., ib.*). Noi vediamo già qui le solite amfibologie, e una certa smania dei moderni di voler cercare le leggi non della natura creata ma del Creatore, e *i passi* nella creazione stessa delle sostanze semplici. Amfibologie, dico, perchè che cosa vuol dire qui *l' intervento del Creatore?* Ha egli forse da assistere spettatore o cooperatore del principio sensitivo che si *solleva a stato di anima intellettiva? È l' origine dell' anima intellettiva* è dessa riposta, secondo il Rosmini, nella più rimota antichità in cui ebbe origine quel principio sensitivo inesausto, indefinito che la animalità adamitica diffonde, senza uopo di creazione, in tutti i suoi più tardi nipoti, ovvero nel momento in cui ciascun' anima individuale diviene intellettiva? Nè queste quistioni sono senza importanza, come vedremo, in materia tanto certa e dommatica com' è la creazione delle anime razionali umane, poichè abbastanza chiaro risulterà che alla fin fine non si trova luogo veruno per la mano, cioè per l'opera del Creatore nella creazione dell' intelletto umano, il quale anzichè essere una sostanza, non può più essere che un modo dell' anima sensitiva, ovvero la sostanza stessa dell' ente ideale, checchè poi sia questo. E per farsi idea della quistione che muove Rosmini e del modo in cui la risolve, ne è uopo vedere cosa siano secondo lui l' intelletto in genere, e l' intelletto umano, il che tanto vale come dire tutta l' anima razionale, perchè il Rosmini fa sgorgare dall' intelletto la volontà e le facoltà tutte dell' anima razionale.

Ecco ciò che ne dice nel Nuovo Saggio: « L' idea dell'ente
« costituisce la nostra intelligenza, la quale si può definire *la*
« *facoltà di vedere l'ente*; toltaci la vista dell' ente, la intelligen-
« za nostra è pur tolta ». Ne dice ad ogni passo che, « l' intui-
« zione dell' essere non costituisce solamente l' intelletto umano,
« ma ogni altro intelletto (*Antrop.* l. *3, sez. 1, a. 2*), che il
« primo inteso costituisce l' intelletto », e il primo inteso non è altro se non l' inevitabile essere ideale. E ovunque gli accade di discorrere dell' intelletto, in infiniti luoghi, sempre ne parla come di quello che si costituisce col dargli l' intuizione dell' ente ideale, si torrebbe questo rimosso. « Abbiam detto e ripetuto
« col solo aggiungersi l' intuizione dell' ente ad un soggetto sen-

« sitivo egli diviene di necessità intelligente. La differenza dun-
« que (fra l'uomo e il bruto) consiste nell' intuizione dell' ente
« data al soggetto senziente-uomo, non data al soggetto senzien-
« te-bruto. Consegue che l'esistenza del soggetto intellettivo vien
« creata dall' oggetto col puro manifestarglisi.... Per misteriosa
« che sia la cosa, l' analisi del soggetto intelligente ci dà qne-
« sto risultato : tolto l' ente è tolto il seggetto intelligente, reso
« visibile l'ente, quel soggetto subitamente ritorna. Onde si può
« conchiudere a una singolarissima verità ; l' ente ideale ha vir-
« tù di rendersi manifesto, e il rendersi manifesto è un medesi-
« mo che creare un seggetto » (*Antrop., l. 4, c. 5*). Così senza stare a divertirci di questo giuoco d' ottica, che fa sparire e tornare il soggetto intelligente come le figure nella lanterna magica vedremo presto che, tenendo l' improprio uso del verbo creare, si creano gli intelletti umani non da Dio, ma dall'uomo e dall'ente ideale ; poichè l' uomo moltiplicando per le leggi della generazione fisica l' animale sensitivo umano, il soggetto uomo, ecco già fatto, realizzato e individualizzato un soggetto, cioè un' anima sensitiva capace di sentire l'essere universale, la quale diverrà intellettuale appena le si manifesti l' ente ideale, che « non ha « bisogno di moltiplicarsi; perocchè è quello che splende unico « e identico a tutte le intelligenze, e splendendo, le crea » (*Ib.*). Ora quale creazione di sostanza intelligente qui si trova ? Nissuna. Che cosa diviene l' intelletto se non una mera facoltà dell' anima sensitiva, generata dal solo uomo, di poter essere posta in grado di veder l'ente quando le si riveli (1) ? Perchè pei l' intuizione dell' ente è data al soggetto senziente-nomo e non al soggetto senziente-bruto ? E perchè non potrà succedere che l' animalità bruta pigliando i suoi gradi di ascesa, in modo analogo a quello che l' autore suppone per l'umana, non possa perfezionarsi, e divenire intelligente, secondo le dottrine dei filosofi del secolo scorso e dei moderni ancora, e che per contro l'umanità dechini e perda l' intuizione dell' ente ? Da tale pericolo però che un padre uomo possa avere un figlio bruto, destituito dell'intuizione dell' ente, o anzi che una deplorevole amaurosi mentale tol-

(1) « Nel generarsi un nuovo individuo dell' umana specie concorrono ad « un tempo due cause simultaneamente operanti, l' uomo colla generazione, « Iddio colla manifestazione della sua luce; l'uomo pone l'animale, Iddio crea « l'anima intelligente nello stesso istante in cui l' animale umano vien posto, « *la crea illustrandola collo splendore del suo volto, partecipandole parte di « sè, l'essere ideale*, lume di tutte le creature intelligenti » (*Antrop., l. 4, c. 5*). Dio dunque secondo il Rosmini crea l'anima intelligente come il sole crea l'occhio quando gli si manifesta!

ga ad un uomo qualunque la intuizione dell' ente ideale, il Rosmini ci salva ponendo per dati : 1.° Che l' ente è legato alla natura umana ; 2.° Che è legato con questa natura colla legge che *sia ogni individuo di questa natura che vegga l' ente* (Antrop., c. 5, ib.). Questo però ne sembra piuttosto stabilire che non sarebbe individuo della natura umana quello che non vedesse l'ente, o che diverrebbe uomo un bruto cui l'ente si rivelasse, anzichè accertarci che ogni soggetto animale nato da uomo sia indefettibilmente una intelligenza. Nè di quella legge supposta noi abbiamo tavola nè carta, a Dio non piacque di rivelarci nè il mistero della esistenza dell' ente ideale, nè quello della sua magica *legatura* alla natura umana, per la qual cosa non ne siamo persuasi, e non siamo noi usi a chiamare soggetto umano, natura umana quella in cui si consideri la sola animalità come anteriore, e non avente ancora la sostanza intellettiva (1).

Egli è chiaro intanto che in questa teoria l' ente è supposto o diviene immanente nella umana natura e nell'umano individuo completo, poichè è legato all' anima o al soggetto senziente umano quale viene propagato dall' uomo, e tanto quanto quell' ente avrà del divino o sarà Dio tanto l' uomo completo si potrà dire divino o indiato esso stesso ; e il Rosmini stesso ci dice che *l'anima attenendosi immobilmente unita all'ente, e questo essendo eterno, semplicissimo, fuor di luogo e di tempo, anche essa si fa partecipe di tutte queste prerogative* (Antrop., l. 4, c. 5).

Lo che importa pure che l'ente è il principio supremo incomunicabile della personalità umana, e che essendo uno l' ente in tutta l'umanità, questa non è più che una sola persona in tanti corpi, del che meglio potrà accertarsi chi veda il *capo 6 e 7 ib.*, ove si discorre della persona ; non già che il Rosmini insegni quanto abbiamo conchiuso dai suoi principii, ma perchè ivi si manifesta meglio la necessità di tali conseguenze (2).

(1) « Qual ripugnanza o qual difficoltà si può trovare ad ammettere che « Dio abbia costituito fin da principio una tal legge necessaria d' altra parte, « acciocchè l'umana natura abbia in sè tutto ciò che dee avere per isvilupparsi? Anzi che le abbia Iddio costituito la detta legge, *onde l'essere universale « è sempre visibile ad ogni individuo nuovo che dalla natura umana procede « per via di generazione animale*, ella è cosa tutta consentanea al modo del « divino operare, il quale suol farsi per fisse leggi » *(Antrop., l. 4, c. 5)*. Vedremo altrove di tutte queste leggi che Rosmini nella Teodicea impone a Dio anzichè aspettarle da lui, intanto questa non è che una legge possibile, ipotetica come è ipotetico l'ente ideale, e non ci assicura di nulla; non che spiegare la creazione delle anime singole, involve la creazione originaria d'un solo germe d'anime intellettive.

(2) Il Rosmini combatte anzi ivi *(Antr., l. 4, c. 5 in una nota)* la supposizione d'Averroè, che sia un solo l'intelletto comune a tutti gli uomini, e chie-

Se non che noi abbiamo considerato l' anima umana come esistente già per logico modo pria che l' ente le si riveli appena che l' animale è moltiplicato dalla umana generazione fisica, e ce ne davano ragione i modi con cui il Rosmini si esprime nel luogo stesso, dicendo che cerca *di spiegare come l' animale che si moltiplica secondo le leggi della generazione fisica, trovi l' ente in cui egli possa sguardare e da cui attignere il lume dell' intelletto.* Ma il Rosmini equivoca in quella parola *anima umana*, e l' impiega ora a significare l' anima incompleta, cioè che non ha ancora fatto i passi a divenire anima intellettiva, ora a significare questa in sua completa sussistenza. E sembra appunto che in quella definizione informe che succitammo dell' anima umana, detta « non altro che un principio senziente, che ha per termine « del suo sentire l' ente in universale », egli abbia voluto definire l' anima già fatta intellettiva. Ora non è dessa il soggetto prodotto dalla generazione fisica, non è dessa che si tratta di elevare a stato intellettivo, poichè così intendendola, ella ci sarebbe già giunta. E di fatti a quella definizione dell' anima, poco dopo il Rosmini soggiunge, che il soggetto che dessi elevare a stato intellettivo *è un soggetto senziente, che ha per termine del suo sentire la materia*, e che il problema sta appunto nel vedere *secondo qual legge cominci quello ad avere per termine del suo sentire anche l' essere in universale, e che tutta la quistione si riduce ad indicare tale legge.* Ora a noi sembra che la quistione resta ancor più indicifrabile, e meno che mai basta qui trovare *una legge*, ma vuolsi trovare una natura, una sostanza capace di tanto. Poichè intendendo l' animale fisico generato dall' uomo come principio senziente che ha per termine del suo sentire l'ente in universale, per quanto si fosse strano l' intenderlo così, pure parea che il Rosmini volesse dire che l' uomo generasse un soggetto animalesco, sebbene in modo simile al generare degli altri animali, di natura però già almeno potenzialmente diversa, un soggetto cioè alla cui natura l'ente universale fosse già proporzionato, così che al solo manifestarglisi l' ente stesso potesse terminarvi il suo sen-

de in appoggio s. Tommaso; ma è a vedere come ciò possa dimostrarsi nella sua teoria in cui di soggetti intelligenti, veri intelletti sussistenti, non ci pare che ne restino, essendo l'ente non solamente la verità comune a tutti gli individui ma parte della natura umana, elemento di lei, e certo l' elemento più nobile. onde se gli potrebbe applicare ciò che san Tommaso dice della persona, che *est id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura* (S. 1, qu. 29, a. 3), testo che il Rosmini cita parlando della persona. Può poi vedersi un testo della Filosofia del Diritto *(vol. 2, n. 961)*, sul quale discorreremo infra, in cui pure sembra che si scolori la distinzione degli individui intelligenti.

tire (che però altrove si dice sempre intuire) ; ma se il soggetto moltiplicato per la generazione fisica non è che un *soggetto senziente, che ha per termine del suo sentire la materia*, a ridurlo ad anima umana intellettiva ci vuol altro. Vuolsi operare in questo soggetto una mutazione fondamentale per la quale divenga capace di sentire l'essere in universale, mutazione non da poco, perchè ben altro è il sentire, altro l'intuire, solo modo di sentire l'essere universale, altro è questo, altro la materia ; mutazione quindi impossibile, poichè si tratta di fare eccedere ad un principio i suoi proprii termini, il che Rosmini dice non potersi da verun principio, si tratta di *cangiare la natura di tal principio senziente*, come dice ivi lo stesso Rosmini, e non solo di fargli fare un passo.

Due cose adunque si vorrebbero per fare un'anima umana completa d'un soggetto senziente, quale lo somministra la generazione fisica, avente per termine del suo sentire la materia : 1° Una mutazione o estensione di sua natura alla capacità di sentire anche l'ente in universale ; 2° L'ente che gli si riveli. Se manca una di queste condizioni non c'è anima umana vera, sia che l'oggetto, l'ente, non si congiunga in matrimonio indissolubile a quel soggetto senziente, sia che egli splendendo e cercando di rivelarsegli, questo ne rimanga in divorzio *ex capite impotentiae*, perchè la sua capacità di sentire sta ristretta al termine della materia. Ed è pure Rosmini che ivi in nota e in mille altri luoghi ne dice che non vi è anima senza l'intuire, o il sentire l'ente. Ora chi darà questa capacità al principio senziente ? Dio creatore non già, chè egli creando pone e non cangia le nature. Il principio senziente da sè? nemmeno, chè ei non può eccedere il termine suo, *ne ultra crepidam sutor*. L'ente ? peggio, chè tutta la sua virtù essendo nel farsi intuire non ne può avere nessuna coi ciechi nati; non avremo dunque mai un'anima intellettiva, mancando un soggetto capace di sentir l'ente. Come sperare del resto di trovare per quali passi un'anima iniziale arrivi alla completa sua sussistenza se non può dirsi nemmeno *anima umana* finchè non è arrivata a intuir l'ente ? Come dire che sia già un soggetto umano quel principio senziente che ha per solo proprio suo termine *la materia?* Come fidarsi della legge per cui Dio legò l'ente ideale alla natura umana e stabilì che *esso ente sia manifesto ad ogni individuo nuovo dell' umana specie*, quando d'un tal soggetto non può dirsi ancora che appartenga nè alla specie, nè alla natura umana, poichè gli manca l'elemento proprio di questa, secondo il Rosmini, che definisce *la natura umana, la unione dell' ente ideale e d'un principio sensitivo corporeo ?* Non

sarà egli anzi a dire che in quel supposto soggetto senziente primitivo che ha per termine la materia non si ha altro concetto che di un bruto, individuato e sussistente, ma radicalmente incapace nè di elevarsi nè di essere elevato a stato intellettivo, per quanto l'ente splenda, e cerchi di trarlo a sè o di unirsegli? Certo questo non sarà autoteismo, ma brutismo, intanto nè l'una nè l'altra delle due foggie suindicate ci spiega punto come l'anima umana si sollevi a grado d'anima intellettiva, e la lascia brutina senza vero intelletto.

Con questo pertanto il Rosmini non farebbe di noi miseri mortali se non animali illuminati, non meno favolosi o ridevoli degli animali parlanti. Quindi ne conviene vedere como meglio altrove ci dichiari la realtà dell'intelletto umano, peccato che l'autoteismo ne sembri esservi troppo poi manifesto. Nei *Principii della scienza morale* volendo dare ragione di quella celebre sua definizione della legge morale, che dice essere *una nozione della mente, coll'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane*, egli entra a fare della prima idea, cioè del suo ente ideale, anche la prima legge morale, il che lo porta a spiegare di nuovo il suo sistema di ideologia, ed in che cosa egli ponga l'intendere umano. Ed ecco com'ei ne discorre: « Fra « chi percepisce, e ciò che vien percepito vi ha una congiunzio- « ne di suo genere, nella quale appunto consiste l'intendere. Que- « sta congiunzione (prosegue egli) fra l'oggetto dell'intelletto « percepito e il soggetto percipiente è così intima, che di quei « due principii fa un individuo solo senza però mai confondersi « insieme. Quindi il lume della ragione, l'essere, è congiunto « col soggetto uomo per modo tale, che entra a formare parte in « un senso della umana natura, giacchè l'umanità non esistereb- « be più se a lei fosse tolto l'uso della ragione » (*c.* 1, *a.* 4). In conformità a ciò egli nell'Antropologia (*l.* 4, *c.* 5) definisce la natura umana *l'unione dell'ente e di un principio sensitivo, corporeo*, come già abbiamo indicato.

Abbiamo qui dunque un tutt'altro modo di costituzione dell'intelletto umano da quello con cui ce la descriveva sopra. Colà egli ci parlava della creazione dell'intelletto come d'una pura manifestazione e rivelazione dell'ente all'anima sensitiva, al soggetto umano, ente che splendendo *crea*; e conchiudevamo che tutt'altro che essere una vera creazione di una sostanza intellettiva che pria non fosse, questa era al più una elevazione all'atto di una potenza supposta preesistente in un'anima sensitiva capace di sentire l'ente universale. Qui per contro troviamo un principio, un elemento nuovo che viene a far parte della natura

umana, si congiunge coll'anima sensitiva, e con lei si eleva a un individuo solo. Il quale principio o elemento nuovo essendo l'ente ideale, l'anima razionale resta un composto di due elementi, e viene concepita dall'autore come un'incarnazione, per dire così dell'ente stesso, che viene a congiungersi cotalmente col soggetto animale uomo, che ne fa un individuo solo con sè entrando esso a far parte della natura umana (1). *Quid inde?* La conseguenza sarà palpabile, che l'anima intellettiva sarà quell'ente stesso, cioè la essenza dell'ente, Dio, un'astrazione secondo che si crede l'ente ideale essere una od altra cosa. E per la tanta variazione di concetti del suo essere ideale che l'autore ci dà, ne sembra che anche dove l'autore parla d'intelletti, e d'anime razionali, e di soggetti morali, riesca impossibile che egli nè si faccia intendere, nè intenda sè stesso, massimamente volendo in seguito riparare alle conseguenze panteistiche del suo principio, e anzi combattere quei filosofi che divinizzarono l'uomo, e lo fecero legge a sè stesso. Poichè dal momento che ci dice che l'essere si congiunge col percipiente fino a fare un individuo solo con lui e a formare parte di sua natura, e ne dice che l'oggetto cioè la suprema legge morale è fornita di alcuni caratteri divini, quali sono l'immutabilità, l'eternità, l'universalità, la necessità, è impossibile che l'uomo (considerato in quanto quell'oggetto si è già congiunto seco lui, per esservi non solo il costitutivo dell'intelletto umano ma anche la sua legge morale), e così ogni altro intelletto, tanto non solo partecipi, ma non sia divino e autonomo quanto lo sono l'essere ideale, e la legge suprema in loro medesimi. E se di divinizzare e fare autonomo l'uomo non temea Rosmini quando componea le opere succitate, e parlava ancora del suo

(1) Per quanto il Rosmini volesse sfuggire a questa nuova foggia d'autoteismo doveano condurlo i suoi passi primieri. Egli disse *(nell'Antrop., l. 4, c. 3)* « come il soggetto sensitivo non sente che il suo termine cioè il sentito, « così il soggetto intellettivo non conosce che il suo termine cioè l'inteso ». Dunque è impossibile che l'anima sensitiva faccia l'enorme salto di eccedere il suo termine, e divenire intellettiva, che essa capace solo di sentire, foss'anche in ipotesi, l'ente universale divenga capace di intenderlo sol che gli si sveli. Se si dovesse spiegare per quali passi l'anima sviluppi la sua piena sussistenza sarebbe senza paragone più facile, fare la gradazione d'alto in basso, supponendo la creazione d'una sostanza spirituale intelligente, capace di sentire la materia, e posta in condizioni in cui questa materia a lei si unisce, ed ella vi trova occasione di sviluppare la facoltà sensitiva che non viceversa. Nè dico ciò per approvare le ipotesi di altre scuole che supposero l'anima posta nel corpo come in una carcere, secondo i platonici, o in una macchina di cui si vale, come Bonald, ma l'accenno per far vedere che il principio più nobile l'intellettivo spirituale dee dominare in tutto lo sviluppo dell'uomo e delle facoltà umane, e che l'uomo non è un animale come i bruti, anche dove se ne consideri la sola animalità ch'e ha simile, ma non identica con quella dei bruti.

ente ideale come di una cosa che non potea definire, solo timidamente attribuendogli alcuni titoli divini, ciò involontariamente risulta dall' opere più recenti in cui quell' ente ideale mediano diventa assai esplicitamente Dio. E di fatti già abbiamo citato il luogo (*della Filos. del dir.*, *vol. 2*, *n. 544*) ove ne dice, che l' uomo ha un *elemento divino che lo informa*, tanto che ne trae per conseguenza che Dio non può servirsi dell' uomo come di *puro mezzo* non meglio che di sè stesso; potremmo citare mille luoghi in cui ritorna questo elemento divino che informa l' uomo, e molto più poi quei luoghi espressivissimi in cui ne dice che « nell' ordine di natura l' essere essenziale a noi si comunica « nella sola sua forma ideale, e questo costituisce l'ordine natu- « rale, e l' essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza « della sua forma reale per grazia, e questo è comunicazione e « percezione vera di Dio, e costituisce l'ordine soprannaturale » (*Ib.*, *n. 672*, *e seg.*). Ora per quanto dica pure ivi che *la verità che si manifesta a noi nell'ordine di natura non è Dio stesso*, ella non può essere però altro questa che una logomachia, dacchè il suo ente ideale diventa l'*essere essenziale*, che si comunica a noi, e questa comunicazione, per quanto ei la chiami nell' ordine di natura solo in forma ideale, è però così reale che quell' essere viene a far parte della natura umana e ad esserne un elemento. Onde è che se vi è differenza nel comunicarsi che fa all'uomo in natura *idealmente*, per grazia *realmente* è differenza di forma, forma però e modo dell' *essere* anzichè nostro. Sicchè sono due specie di incarnazioni con cui l'essere essenziale entra in noi, in due maniere o forme, fra le quali però non vi è differenza altra che di più o di meno. E di fatti ci soggiunge che « Iddio è l'es- « sere in sua pienezza, che fin tanto che l'essere si comunica nel- « la sua idealità sola non si comunica nella sua pienezza, la qua- « le addimanda entrambe le forme. Dunque non può dirsi, ci « conchiude, che nel lume naturale dell' intelletto si comunichi « propriamente Iddio » (*Ib.*, *673*).

Non può dirsi, risponderei, che si comunichi *pienamente* Dio sì, ma che non si comunichi *propriamente* Dio no. Nè ad evitare tale conseguenza, che cioè il lume naturale dell' uomo sia nella rosminiana tesi la stessa essenza dell' ente cioè Dio, vale punto verun garbuglio di parole, dacchè la comunicazione che Dio fa all' uomo non è descritta dal Rosmini come effetto o segno creato del lume increato ; è il lume stesso essenziale, il suo raggio, che si diparte dall' essere reale Dio, e viene ad essere elemento della natura e dell' individuo umano, viene a costituirne l' intelletto. Dunque l' intelletto nella sua intima essenza è un

raggio, un lume dell' essenza divina incarnato nell' anima sensitiva; nell'animalità umana. Per la qual cosa in tal teoria il soggetto uomo consta di tre elementi, un corpo organico, un'anima sensitiva capace non solo di sentire l'ente ideale, ma di congiungersi all'elemento divino (terzo ingrediente) per formare un individuo con lui senza confondere il suo natural principio sensitivo con questo intellettivo : il quale principio intellettivo non è quindi naturale nell' uomo se non in modo improprio e perchè si congiunge all' anima, mentre in se stesso sarebbe affatto soprannaturale. Il che tutto ne sembra un travisamento e un' applicazione alle cose naturali delle idee, con cui i padri spiegano il procedere del verbo divino dal Padre (in quanto vi è opposizione di relazioni in unità di essenza); ne sembra un fare la mente finita una specie di verbo divino costituita per natura dallo splendore anzi dall' elemento stesso di quell' essere essenziale, e che attende poi di divenire realmente identica con esso quando *per grazia l' uomo si completa, e completando cangia d' indole, cosicchè il bene comune fra Dio e l' uomo, è l' essere ideale-reale Dio stesso* (695). E di fatti poi il Rosmini ne parla della società di Dio coll' uomo come di quella in cui « gli uomini viatori e « Dio hanno in comune la divinità per riconoscerla (virtù) per « goderla (felicità) » (721), e simili cose ci dice in altri luoghi per unificare così Dio e l' uomo che sempre meglio ne emerge l' autoteismo duplice in principio, cioè in due forme iniziali, l' ideale di natura, e la reale di grazia, che poi debbono terminare in un autoteismo perfetto di gloria. Se non che per un lato converrà dire che quell'elemento divino sia anche all'inferno nei dannati, e per l' altro, come vedremo, egli è appunto in cielo che l' autore vuole maggiormente limitare l' indiazione dell'uomo (1).

A riconoscere meglio la inanità e incoerenza di questo sistema potremmo far ancora osservare che l' immagine creata di Dio qui non trova più luogo in veruna parte dell' uomo, poichè componendosi l' uomo di due sorta d' elementi, l' uno essenzialmente divino l' altro animalesco e puramente sensitivo, manca all' intutto la sostanza spirituale specifica dell' anima umana intelligente e volente in cui si delinea il signacolo divino, talchè non può essere che un vestigio di Dio, come tutte le altre crea-

(1) Il Rosmini dice in più luoghi, che infro vedremo, che l' anima umana è un *colal frammento d'umanità*, ed in certo senso è vero, perchè l'uomo consta anche di corpo; non potrà poi evitare di dire che l'ente universale possibile ideale è anch'esso un frammento dell'umanità, e quell'ente è poi in ultimo Dio stesso; Dio è un frammento d'umanità, anzi d'ogni anima umana!

ture, nell' elemento inferiore. Nè l'anima sensitiva e animalesca può dirsi creata a immagine di Dio, nè l'ente ideale ritenuto per elemento divino può essere immagine di Dio se non increata. Ma procediamo ancora e vedremo che questo elemento divino nulla trova nell' uomo con cui possa degnamente unirsi la sua luce e il suo essere. E di fatti posto il soggetto senziente uomo anima sensitiva e animalesco organismo, con qual elemento umano suppone egli, il Rosmini, che quello divino si congiunga? Coll' intelletto umano no, perchè esso non esiste finchè l' uomo non intuisce l' essere ideale indeterminato; l' autore stesso c' insegnò che nel soggetto-uomo senziente finchè non è unito all' ente, è ancora da creare, da costituire l' intelletto; e di fatti egli definisce *l' intelletto* in quanto *è elemento della natura umana : il soggetto uomo in quanto intuisce l' essere ideale indeterminato* (Antrop. l. 3 in princ.). Dunque dove il soggetto uomo non intuisce ancora non v'è elemento intellettivo in lui a cui si possa unire quel lume dello spirito. Forse coll' intelletto considerato come nuda potenza o capacità di intendere ossia di sentire col senso intellettivo di cui discorre in più luoghi? (*N. Saggio, sez. 5, p. 2, c. 5, oss. 2*). No, perchè l' autore ne dice che « l' intelletto « potenza è la facoltà d'intuire gli enti ideali determinati » (*Antrop., l. 3. in princ.*). Dunque qui siamo ancor più indietro, chè l'intelletto non diviene potenza come di ragione se non dopo che è creato, costituito esso stesso, e nol diviene se non rispetto agli esseri determinati. Forse s' unirà alla volontà o a qualche altra facoltà dell' anima razionale? No, perchè queste emergono poi tutte, secondo la teoria rosminiana, dall' intelletto che ne contiene il seme. Eppertanto quel divino elemento qualunque sia, comunque operi nell' uomo, sia rivelandosegli che entrando a far parte di lui, comunque si comunichi in forma reale o ideale, non può trovare in noi altro che un principio senziente e un organismo animalesco a cui si comunica per fare dell' uomo o un bruto illuminato, come già dissimo, o un tempio vivo sì, anzi semovente, ma materialesco come le chiese materiali in cui Cristo per sua degnazione viene ad abitare sulla terra, e così non mai una imagine creata di Dio. Ora che altro nome dare si potrebbe a questo autoteismo se non di autoteismo animale? Ed è qui che va a parare rispetto all' uomo quell' idealismo primigenio che dell' ente ideale fece l' idea unica, il costituente dell' intelletto, e poi dell' ente ideale fa un Dio e dell' uomo un bruto divinizzato. Nè mi pare che si potrebbe negare, che in qualunque dei due sistemi dall' autore proposti di manifestazione o di congiunzione dell'ente ideale col soggetto uomo, la proposizione

che riassumesse l'idea dell' autore con dire che: « la materia ani-« mata è il soggetto dell' intelligenza umana, » non andrebbe lungi dal vero, ciò che vale a dire, che il sistema conduce a un materialismo tanto più informe quanto più si vorrebbe nobilitare.

Fermiamoci un momento ad osservare come in queste teorie, colle quali tanto variamente viene spiegato l' uomo, si vengano svolgendo le perniciose conseguenze di quella prima supposizione gratuita della sussistenza oggettiva e *sui generis* dell' ente ideale, e si renda sensibile il doppio vizio della speculazione rosminiana contraddittoria in se medesima, contraddittoria alle verità le più certe; e si venga dico svolgendo per una certa necessità intrinseca che quell' ente indefinibile si trae dietro; ente di cui l' autore non può parlare senza definirselo in mente, ond' è condotto a definirselo variamente volta per volta secondo l' occorrenza della materia che tratta.

Abbiamo veduto che nel Nuovo Saggio l'ente ideale era proposto semplicemente come *la forma delle nostre cognizioni*, *il lume dello spirito*, e sebbene già vi si dicesse ch' egli *costituisce l' intelletto*, l' atto di quest' ente non era spiegato che come di quello che « *trae* il nostro spirito come suo oggetto in quell'atto « essenziale che si chiama poscia intelletto, e che lo rende ido-« neo a vedere quest'ente in relazione ai modi particolari » (*N. Saggio, sez. 5, p. 2, c. 2*). Avevamo in ciò sebbene confusamente accennata l' esistenza d' uno spirito o soggetto intuente, di un oggetto intuibile intuito, e tale dottrina potea parere una variante di tanti altri sistemi intorno alle idee innate, e alla origine delle idee (e non alla origine degli intelletti creati), variante non diametralmente discosta dalla dottrina delle scuole, e di s. Tommaso colà citata : *Obiectum intellectus est ens, vel verum commune*, sebbene mal vi quadrassero poi le descrizioni della natura di quell' ente ideale, e della sua misteriosa sussistenza, e dell' essere l' unica forma di tutti gli intelletti.

Nei *Principii della scienza morale* quell' ente, idolo proteiforme, non ci comparve più soltanto come oggetto d'uno spirito intuente, ma come un principio che entra proprio a far parte della natura umana, e a congiungersi in un individuo solo col percipiente, senza confondersi con lui, sicchè lo spirito intuente rimane composto di due elementi sussistenti, di cui l' uno non è il modo dell' altro ; l' aver teoricamente supposto da principio quell' ente come oggettivo, e non modale e inerente alla mente umana, richiese che volendo dichiararne poi in qualche modo la unione pratica e reale col soggetto intelligente si spiegasse quale

congiunzione di un elemento ossia di un principio diverso da quello del soggetto stesso, ed ecco che dalla quistione dell' origine delle idee si passò a trattare dell' origine e sostanza dell' intelletto.

Ma nell' Antropologia doveasi più di proposito spiegare che cosa fosse propriamente nell' uomo l' intelligenza creata, e perciò bisognava spiegare qual fosse la base di questo principio intuente, di questo spirito a cui l' ente si congiunge. Ora considerando il soggetto uomo, astratto dall' ente costitutore dell' intelletto, non vi rimase più che un'anima sensitiva, un principio senziente animalesco. Come farlo intelletto? Coll' aggiunta dell' ente; ma come aggiugnere l'ente qual oggetto percepito a un soggetto in cui nulla tuttora vedeasi di facoltà di percepire? Ecco quindi la necessità di ringagliardire la forza dell' ente stesso, il quale, secondo la teoria dell'antropologia, non *trae* più solo a sè lo spirito umano, qual lume ed oggetto suo come nel Saggio, nè solo più vi si congiunge in unità d' individuo e di natura, come si dicea nei *Principii*, ma diviene rivelatore e creatore dell'intelletto, e anzi *toccando esso il principio sensitivo, lo cangia di natura*, ovvero manifestandosi, rendendosi intuibile, rivelandosi al principio senziente, vi crea l' intelletto, che prima nè era quel principio senziente nè era in lui. Ora come sostenere, checchè dica il Rosmini, l'identità del soggetto senziente, che mutata natura diviene intellettivo? E di più come provare in qualche modo tal potenza dell'ente? Ecco che già si dice che *è parte di Dio*, che la sua operazione è quella di Iddio stesso Creatore, che interviene coll' uomo nella moltiplicazione degli individui umani, il che vale a dire che l' ente e Dio s' immedesimano nell' opera loro, poichè l' ente non compare punto qui quale istromento creato di Dio creatore; la qual parte di Dio resta poi il principio attivo supremo in quel nuovo soggetto divenuto da senziente intellettivo, e ciò per forza della definizione del soggetto data dall'autore stesso (*Antrop., l. 4 in princ.*); epperò in tale sistema bisogna mutare le solite definizioni dell'uomo, e della natura umana, sicchè la natura umana *diviene l'unione dell' ente con un principio sensitivo corporeo*, l' uomo, il soggetto individuo non è più che *materia* animalesca e *idea*, cioè ente ideale. E di fatti come quella definizione della natura ce la diede espressa Rosmini, questa dell'uomo ce la suggerisce, ove dice che « il principio, il sog- « getto intuente, ove si tolga a lui *la materia e l' idea*, potrebbe « assomigliarsi ad una indeterminata possibilità, cioè ad una ma- « teria prima meramente in potenza, che non sussiste certamen- « te in se stessa, ed è un nulla » (*Ib.*). Ora è facile vedere da

tutto questo che non rimane più luogo a spirito creato essenzialmente intellettivo e volitivo, che non resta nell' uomo altra base della sua esistenza che *il principio sensitivo corporeo*, che non merita nemmeno il nome d'anima umana, e alla fine non riceve più dal Rosmini se non il nome di *materia*, a cui si unisce quella magica parola d' *idea*, altrimenti detta ente ideale. Parola questa che se esprime un chè, quale ci viene descritto ai luoghi citati dell'antropologia e delle opere più recenti rosminiane, dotato di intelligenza, di immortalità, di eternità, in somma un elemento divino, e una comunicazione di Dio, una partecipazione alla sua natura, ci reca a pensare ad una specie di incarnazione dell' essere divino nell'animalità, o almeno ad una teurgìa che in lei si svolge inesplicabilmente ; e se per contro per quella idea o ente ideale non si vuole esprimere niente altro che l'ente descritto nel Nuovo Saggio, ente astratto, universale, possibile, che nulla afferma, nulla nega, è distinto da quanto appartiene al reale, ci lascia il più completo nullismo d' ogni principio pensante nell' uomo ridotto al puro e materialistico sensismo.

A noi sembra di potere da tutto questo rilevare una doppia gradazione della teoria nella mente stessa dell'autore; doppia diciamo, perchè da un lato egli venne variamente spiegando il modo in cui l' ente indefinibile si termina in Dio e in noi, cioè negli esseri reali ed esistenti ; dall' altro egli venne variamente definendo la natura dell' ente stesso e della sua azione e potenza. La quale gradazione si fa manifesta anche nelle espressioni dell' autore, che talvolta si allegra di certe *singolarissime verità* come allora scoperte, e non ancora perciò prevedute nelle opere anteriori ; il che indica che la teoria rosminiana non era ancora matura nella mente dell' autore quando ne pose il fondamento, che per essere questo rovinoso o almeno mal definito, e per averlo voluto ritenere, egli ha dovuto mutare spesso maniere di spiegare quel primo concetto ad evitare gli scogli che incontrava per via, senza accorgersi che quel tanto di attività, di realtà, di divinità che veniva aggiungendo nelle opere posteriori all' ente ideale, rendea sempre più inesplicabili le prime teorie che avea dato della sua natura e della sua unione alle cose esistenti, contraddicea a quelle riserve con cui egli ne avea voluto escludere ogni interpretazione panteistica, e l' obbligava ad usare molte ambagi di idee e di espressioni senza schivare di oscillare fra l'idealismo ed il sensismo, e fra diversi modi, spesso contraddittorii o inconciliabili, nello spiegare le medesime cose (1). Nè io

(1) Riepiloghiamo a modo d' esempio alcune delle tante foggie impiegate dal Rosmini per esprimere ciò che è ed opera l'ente ideale in noi, queste locu-

ciò dico ad accusa dell'autore, che raccolse i suoi principii ideali dalle scuole eterodosse sì, ma quando non ne era ancora conosciuta tutta la rea tendenza, e quando autori, che godeano grande fama fra i cattolici, ne manipolavano anche essi i veleni, credendo di poterli convertire in alimento della filosofia buona e sublime; se non che non crederei di venir meno al dovuto rispetto se dicessi che mancò il Rosmini nel procedere tanto arditamente alla applicazione del suo principio senza restringere ai sommi capi la sua teoria, e farsi a riguardare che razza di ente divenisse di fatto quel suo, che sorta di prodotti gli dasse quando valeasi di tale concetto a trattare della natura divina ed umana, dell' uomo individuo, dell' intelligenza creata, e come poi vedremo anche dell'ordine morale dell' universo, e di tutto ciò che vi si comprende, senza confrontare pian piano le sue speculazioni coi dati certi della scienza rivelata e non rivelata, cercandone le nozioni esatte e precise, e non discorrendone a caso, o colla manifesta tendenza a interpretarle nel senso di un sistema (1). Ed

zioni non sono sempre traslati, e dove fossero traslati non dovrebbero esser contraddittorii fra loro. *L'ente costituisce l'intelletto*, sia, è questa una parola generica che può ricevere molte spiegazioni. L'ente *e lume ed oggetto dello spirito*, dunque potremo credere che sia come un mezzo, una condizione *sine qua non*. dell' esercizio dell'atto intellettivo; no, perchè si dice che l'ente *trae lo spirito all'atto che si chiama intelletto*, dunque all' atto primo in cui sta la sussistenza dell'intelletto, e non solo al secondo in cui se ne esercita la facoltà. L'ente è *legato*, o *si congiunge* al soggetto umano come *parte di sua natura*, ed *individuo*, dunque è un elemento dell' umanità; ma no, perchè si dice altrove che l'ente *crea* l'intelletto, dunque non è parte nè della natura, nè dell'individuo umano, che non creano se stessi. L'ente *si rivela*, *si manifesta* come *splendore del volto di Dio*, *parte di Dio stesso* (locuzione scritturale la prima *signatum est super nos lumen vultus tui*; ma non già la seconda, poichè quel lume che Dio segna in noi la scrittura nol dà quale parte di Dio ma qual lume creato), intanto se l'ente si *rivela*, non *crea*, ma ha bisogno di trovare un soggetto creato cui rivelarsi. L'ente *è trovato dall' animale moltiplicato per generazione fisica*, e questi *ne attinge il lume dell'intelletto*, dunque questo intelletto non che esistere era già capace di intuire, sol che si imbattesse in quel lume; eppure no, perchè l'ente traendolo ne *cangia la natura*; la cangia no, *la solleva al più alto stato*, dunque nè crea punto, nè muta veruna natura, ma solo eleva, sublima una natura inferiore, come fanno la grazia e il lume di gloria, che però non ci fanno intellettivi da sensitivi, ma danno all'intelletto una virtù, che non potea avere per natura. Ora con tanta ricchezza di modi per la costituzione dell' intelletto questo sarà egli poi ben costituito? V'ha da credere anzi piuttosto che rimanga annullato. Nel solo succitato capo 4, l. 4 dell'Antropologia si trova una buona parte di queste anfibologie o contraddizioni.

(1) Questo desiderio di cercare conforti e rimedii da ogni parte a un sistema rovinoso e pernicioso fin da principio reca spesso il Rosmini a sciorinare un'erudizione biblica, e patristica che o non prova niente di quelle tesi puramente filosofiche che egli intende stabilire, e di cui nè lo Spirito Santo nè i Padri nei loro libri dommatici vollero dar lezioni, o anzi contraddice alla men-

ora ciò premesso, che riuscirà con quello che ne rimane a dire più chiaro, torniamo in via a vedere come le tenebre si facciano nelle teorie rosminiane intorno alla spiegazione delle nature finite separate da animalità peggiori che non l'abbiamo, cred'io palpate nell' antropologia.

Poichè se all' autore venne in soccorso l' animalità dell' uomo per trovarvi un soggetto individualizzato da potere comunque portare a stato intellettivo, nelle sostanze spirituali separate non ci essendo tale agio, che cosa sarà l' intelletto, che cosa la

te dell'autore ove è stiracchiata per trovarvi qualche analogia coi suoi concetti. Ne abbiamo dati e ne daremo qua e là degli esempii, mi pare che se ne trovi uno solenne nel fine del succitato capo 5 dell'Antr., l. 4, ove è citata una lunga lilza di santi Padri e dottori, e di testi scritturali ancora, per provare che gli uomini comincino tutti ad esistere in virtù di quell' atto stesso di creazione col quale Iddio ha fabbricato ed avvivato il primo parente, non già, soggiunge, che esistessero a quel tempo, ma che vengano ad esistere in virtù di quell'atto. Il che tutto è pure anfibologico, poichè i testi allegati insegnano bene che Dio creando il primo uomo creò la natura umana, come un tipo, un seme, un principio di molti futuri individui del che niun dubita, ma tutti convengono poi che l'anime razionali non essendo prodotte dall'uomo generante, non preesistendo al momento della formazione del corpo, essendo sostanze, sono create da Dio quando sono infuse nei corpi: *Animae simul creantur cum corporibus infunduntur* (S. Tomm., S. 1, qu. 118, a 2; Ib. qu. 90). Il modo è misterioso, ma se stessimo al Rosmini e supponessimo che in quell'atto primitivo in cui Dio creò il primo parente, Dio avesse creato nell'uomo il principio sensitivo, e legato l'ente ideale alla natura, quali elementi dell'anime tutte future, ne verrebbe che queste non essendo state create in principio come esistenti, non venendo all'esistenza quando vi vengono se non in virtù dell'atto di creazione del primo parente, si dovrebbe dire per necessità che le anime razionali individuali non furono nè sono create mai propriamente da Dio. Ne verrebbe anzi che Dio creò da principio la sola materia, e le diede leggi, cioè che creò in origine nell'uomo un principio sensitivo moltiplicabile, dettò una legge per cui l'ente ideale dovesse irrevocabilmente unirsi a ogni moltiplicazione individuale di questo principio; onde ne sembra che si dovrebbe conchiudere che Dio non creò anima razionale nemmeno in Adamo che non è nel suo individuo diverso dai posteri, ma dovea essere pur egli il principio senziente unito all'ente, *idea* e *materia*; il che se quadra colle altre parti della teoria con cui involontariamente s' esclude il concetto di un' anima intellettiva sussistente, non quadra punto colla dottrina dommatica, e colle parole dei Padri come sopra citati dal Rosmini, i quali in quei passi recatine non si attentarono a spiegare il mistero del modo della creazione dell'anime, nè del domma secondo cui *in uno omnes peccaverunt*, ma spesso equivocarono nei nomi di natura e di individuo parlando della creazione del primo uomo, in cui fu pure creata la natura, senza voler escludere che le anime dei posteri non sieno create da Dio quando sono infuse nei corpi. Tant'è anzi che la stessa natura umana fu creata così fin da principio che non era completa in tutta la sua pienezza se non in due individui, creati l'uno dopo l'altro con due atti distinti di Dio, che creò la donna per l'uomo, ma la *creò*, come ne dice Paolo *(I. Cor. II)*, pigliandone la materia corporea dalla carne d'Adamo, come per Adamo l'avea presa dal limo della terra. In ciò tutto v'è del mistero, noi nol possiamo intendere, e volendone cercare il modo troppo facilmente se ne alterano le nozioni dommatiche.

sostanza e l'individualità intellettiva? Ricordiamo la base già posta dall'autore che, *l' ente ideale constituisce non solo l' intelletto umano, ma ogni altro intelletto ancora*; ora se manca il soggetto sensitivo ed animale nell'angelo qual altra sostanza vi troverà l'essere ideale per manifestarsi, rivelarvisi, e creare con ciò (con una qualunque siasi creazione ideale) l'intelletto? Qual altro elemento e principio per congiungervi il suo in un solo individuo? Qui è dove il panteismo ideale sembra più manifestamente spirituale, ossia trapassar ne sembra al nullismo.

Dapprima ne dice il Rosmini che « noi non abbiamo spe-« rienza di un soggetto meramente intelligente, non avendo spe-« rienza che dell'umano ad un tempo animale e intellettivo, ond'è « che non abbiamo se non la via dell'astrazione a conoscere, a « formarci il concetto d'un soggetto meramente intellettivo » (*Antrop., l. 4, c. 3*). Ma se il soggetto uomo nel suo elemento primigenio non era che un principio senziente, e indefinitiva l'intelletto era l'ente ideale, astratta la animalità dell'uomo non resta più per l'angelo, ossia per l'intelletto separato da questa, un soggetto cui quell'ente si possa rivelare. Parla sibbene l'autore di spiriti, ma di spirituale non si vide nell'uomo che un principio sensitivo individualizzato per energia della materia animata o animale, e dove tutto questo manca le sue definizioni dell'intelletto non ci permettono di vedervi nulla di sostanziale che possa da sè sussistere individualizzandosi, e personificandosi, nè verun soggetto vediamo, nelle nature separate da ogni materia ed animalità, a cui l'ente ideale si possa congiungere. Resterà pertanto questo il solo ed unico elemento della natura angelica, e così soggetto oggetto di lei (1). Quindi ricordando ciò che già sopra citammo, che *il soggetto intellettivo non conosce che il proprio termine cioè l' inteso*, questo soggetto intellettivo puro non sarà se non l'essere ideale che intende se stesso. E di fatti l'autore prosegue: « Se il soggetto intellettivo non comunicasse pun-« to col mondo reale, o fosse meramente intellettivo, la sua esi-

(1) Rosmini definisce la sostanza « quell'energia per la quale gli esseri « attualmente esistono, ossia quella energia che costituisce la loro attuale esi-« stenza ». *(N. Saggio, sez. 5, p. 4, c. 2)*. Nell'Antropologia la dice « l'atto « onde un'essenza sussiste *(L. 4, Defin.)*. Ora è facile il vedere che nel soggetto uomo, generato fisicamente, avevamo col principio senziente un'energia per la quale questo soggatto sussistea, era in attuale esistenza, sebbene quella sostanza fosse per ogni verso sproporzionata a divenire intelligenza, ma nelle nature prive d'animalità quale energia si ha che ponga la loro sostanza, e le individualizzi onde si possano dire *soggetti* a cui l'ente ideale si riveli, o li trae a sè, o lor si congiunga? Diremo in genere che sono un principio senziente capace di sentire l'essere in universale? Ma allora li confonderemmo, secondo il Rosmini coll'anima umana così da lui definita sopra.

« stenza non sarebbe che nel mondo delle idee. Queste idee, que-
« sti enti ideali oggetti del suo intendere potrebbero limitarsi a
« sol quello che forma la base dell' intelligenza umana (e di tutti
« gli intelletti come disse altrove) l'essere universale indetermi-
« nato. Limitata così l'intelligenza a questo solo oggetto che non
« presenta niente di finito, niente di sussistente (1), e che è pri-
« vo di qualsivoglia varietà, di qualsivoglia confine, la esistenza
« di un tale soggetto sarebbe pure indefinibile, perocchè non
« sentirebbe se stesso; sentirebbe, o piuttosto intuirebbe solo
« l' essere, *esisterebbe nell' essere intuito*, niuna azione si dareb-
« be, niun movimento, nè pure una vera passività nel senso co-
« mune delle parole, giacchè l' essere non usa *forza* a farsi co-
« noscere, niun ritorno sopra se stesso. L'intelligente in tale sta-
« to sarebbe tutto assorbito dall' essere dove rimarrebbesi eter-
« namente nascosto a se stesso, e nascosto a tutte l' altre cose
« che sono » (*Antrop., l. 4, c. 5*). È chiaro adunqne che questo soggetto supposto è un nulla in se stesso, ovveramente che il Rosmini non può farsi veruna idea d' un puro spirito creato intelligente, ed è in necessità o di annullarlo o di farlo Dio, secondochè intende il suo essere ideale come un' astrazione, o come una realtà che non sussiste di fatto che in Dio stesso. Ciò però non toglie che Rosmini non tenti di costituire e individualizzare un tale ente, cui manca per esistere la prima base, cioè una sostanza propria; e come fa l' autore per costituirlo, per dargli *sentore di sè*, cioè coscienza? Egli lo vuol fare sensitivo, e porlo in comunicazione col mondo reale; ma in quale sostanza starà la sua *realità* propria e individuale, senza della quale non può sentire passione nè esercitare azione ? (2). Ecco adunque che al modo che il principio senziente umano è secondo lui costituito e individualizzato dalla materia che costituisce il suo modo di essere, qui pure il mondo reale, cioè un essere o un aggregato di esseri, un *non io*, hanno da divenirne in certo modo i creatori di quell' *io* che sono le intelligenze pure. E poichè tuttavia ne molesta il difetto di sostanza senziente primigenia su cui il mondo reale eserciti la sua azione limitativa per individualizzarla,

(1) Come ciò s'accorda a capello colla sua teoria dell' ente ideale che ha un modo di sussistere suo particolare? A tale teoria però possiamo dire che l' autore rinunziò, dacchè nelle opere ultime ci parla dell' essere ideale come di Dio stesso che si comunica idealmente, come abbiamo veduto.

(2) Il Rosmini dichiara più volte di porre il principio d' individuazione nella realtà (*Antrop., l. 4, c. 1, art. 5, e Teod., n. 618*); ma qual è la realtà intellettiva sussistente nell'angelo? Esiste forse anche in questo un principio sensitivo diverso da quello intellettivo, come credette averlo nell' uomo dalla sua animalità? E qual sarà questo per essere diverso dal *senziente corporeo?*

forse dovremo immaginarci anche per questi esseri l' esistenza d' un principio spirituale, indefinito, inesausto, cho limitato dagli esseri reali che lo circondano analogamente a ciò che fa la materia rispetto al principio animalesco, si concretizza in individui, senza però che di tal sostanza spirituale sappiamo nulla chi l' abbia fatta e dove esista fuori dell' essere ideale reale. Nel che però avremo ancora un inconveniente, il quale sta in ciò che quell' intelligente, essendo nel primo stadio di sua esistenza tutto *assorbito dall' essere*, l'essere per porlo in commercio col mondo reale, e metterlo in grado di essere concretizzato nel mondo reale lo dovrebbe emanare (1). Dunque per un lato abbiamo un supposto intelligente che, se non è nulla più che intelligente, è ignoto a se stesso, è sempre nascosto e assorbito nell'essere ideale iutuito, elemento sentito dall' intelligenza sua, e abbiamo necessità che l' essere metta fuori di sè questo intelligente trascendentale accordandogli una facoltà di sentire (non già consistente soltanto nel senso intellettuale con cui sente l' essere ideale, che questo è già in lui che sente come tale l' oggetto ideale intuendolo), ma un senso che se non sarà animale sarà di qualche terza specie per cui possa sentire il mondo reale. Facciamo poi qui che ne sembra ben caso un' ipotesi.

Se a Dio fosse piaciuto di creare un solo angelo intelligente, quell' angelo eternamente nascosto nell' essere o negli esseri ideali iutuiti non conoscerebbe egli sè stesso? Secondo il trascendentalismo rosminiano ne pare di no, a meno che dando a quell' essere intelligente un sentimento « l' essere infinito che a lui « come intelligente si mostra sotto forma d' idea gli si comuni- « casse altresì come sostanza, perchè egli allora avrebbe il mas- « simo dei sentimenti, *sentirebbe Iddio* » (Ib.). Dunque Dio non potea creare un angelo solo, perchè uon avrebbe questo provata l' opposizione d' un *non io* creato che lo limitasse o individualizzasse, o creandolo n'avrebbe fatto un essere vivente nel solo mondo delle idee, idee che in tal caso sussisterebbero in Dio solo, e che farebbero di tal essere un essere indeterminato, indefinibile, inseparabile da Dio. Se non che ben piuttosto ne pare che noi avremmo a dire, che un tal essere uon sentirebbe ma sarebbe un Dio stesso non solo in idea ma in sostanza, sarebbe una persona divina, poichè altra sostanza qui non si trova a cui quella ideale comunicazione si possa fare. Oltrechè come spiegarci, e come iu-

(1) « La dottrina dell' assorbimento della realità è conseguente a quella « dell'emanazione », sono parole del Rosmini (*Teod., 724 in nota*). Dunque possiamo intervertire la proposizione, l'assorbimento necessita l' emanazione se l'essere assorbito ha da essere posto in comunicazione col mondo esteriore.

tendere quelle parole rosminiane: *comunicazione di Dio come sostanza*, parole intelligibili *in humanis* e nelle creature (1)? Da ciò potremmo cavare poi tante altre cose, e fra l'altre che l'angelo è degradato, e discende dalla eccelsità del suo esistere nascosto nell'essere quando viene ad avere commercio col mondo reale, e cessa di essere meramente intelligente per divenire anche soggetto senziente, scendendo non solo dal mondo delle idee, ma dal suo stato d'assorbimento nell'essere (cioè in Dio) a venire a far parte dell'universo reale.

Le conseguenze di tale teoria intorno alle intelligenze, di cui però l'autore non fa al luogo citato applicazione espressa alla natura angelica, ma che viene da sè stessa poichè ivi parla in genere del soggetto meramente intellettivo, sono poi notabili ove egli propriamente l'applica alle anime umane separate dai corpi dopo morte. « Colla morte dic'egli (*Teodic.*, *l. 3*, *n. 848*), ri- « mane distrutta la umanità, perchè sebbene rimanga l'anima « immortale, l'anima sola non è l'umanità, ma un cotal fram-

(1) Si può capire che ad un intelletto finito si comunichi l'idea cioè la cognizione di una sostanza, e che se questa è l'idea e cognizione di Dio dell'essere infinito, ciò lo elevi e lo feliciti nel pieno appagamento del senso intellettivo, con cui abbraccia la verità; ma non so capire come se gli possa comunicare la sostanza dell'essere infinito (o *l'essere infinito come sostanza*, il che mi pare tutt'uno) con attribuirgli un nuovo sentimento che non è più quello del senso intellettivo già immanente nella prima intuizione ideale. Ora questa comunicazione dell'essere infinito *come sostanza* escluderà ella la sostanza propria dell'intelligente per porsi a suo luogo? Allora questo diviene Dio nè più nè meno. O soltanto supernaturalmente si aggiungerà a questa per divenirne il supremo principio, e allora avremo in questo intelligente due sostanze (come già notammo nell'uomo), cioè una divina, l'altra creata e sarà un autoteismo spirituale, per cui l'intelligenza diviene *una nuova persona* (V. Teod., 767 che dà lume a ciò), cessa di essere persona creata, e diviene in forza del suo principio supremo persona increata. Questo diciamo, fatta astrazione dal primo imbroglio, che nelle intelligenze separate non troviamo nessuna sostanza naturale cui elevare, come nel soggetto umano avevamo la sostanza animale, il che ne reca a travedervi più ancora un panteismo reale che un autoteismo spirituale. Lasciando poi questi arzigogoli, in cui certo è difficile afferrare la idea dell'autore che rispetto, e tracciarne le conseguenze che non mi paiono rispettabili, chiederei che cosa resta di proprio, d'esclusivo, di incomunicabile nell'essere infinito, in Dio, quando ha comunicato sè stesso all'essere intelligente in forma di idea, e *come sostanza?* Poichè quando si comunica in forma di idea pare bene che si comunichi come un'idea che non è un nulla, cioè come idea d'una sostanza, tanto più che già sappiamo che l'ente non è un astratto, e si immedesima nel reale; ora Dio *ente ideale reale*, comunicandosi in idea opera realmente sull'intelligenza creata, opera dunque cioè, si comunica già in questa come sostanza. Del resto qui mi basta far vedere che con queste sottigliezze o si trascende tutto il reale e si spazia in un idealismo nullistico, o si cade in una trista realtà di forma sottilissima ma non meno perciò panteistica, e ciò sempre perchè è impossibile dar una sussistenza vera all'ideale fuori di Dio, e della creatura.

« mento dell' umanità superstite alla distruzione. Che all' anima « senza il corpo, priva dell' istrumento acconcio a presentarle « gli oggetti reali di sue cognizioni, non rimane per sua natura « che un atto immobile d' intuire l' essere ideale, senza potere « avere coscienza, nè riflessione, nè libertà senza straniero soc- « corso, onde in tale stato non può per sè stessa nè conoscere, « nè celebrare il suo fattore ». E notisi che con ciò l' autore non intende parlare soltanto di una prolungazione dello stato preternaturale di ignoranza dei bambini, e altri che fossero morti prima di acquistare cognizione veruna, esso v' include la dimenticanza d' ogni sapere acquistato, e tale stato suppone come naturale per sè e comune alle anime intelligenti, la cui natura suppone che sia tale da nulla intendere nè potere di fatto tolte dal corpo. E poichè dalla cristiana teologia ci sa benissimo che tale non è lo stato delle anime separate, esso suppone due risurrezioni succedenti in virtù di Cristo, e perciò ambe supernaturali, colla prima delle quali in certo modo Ei risuscita l' anima restituendole *la vita operativa che, altrimenti avrebbe perduta*, ed asceticamente ne dice che « l' anima del credente al punto stesso « in cui perde la vita terrena è tratta in comunicazione della u- « manità SS. di Gesù Cristo, che la viene a prendere al suo let- « to di morte secondo le parole evangeliche ; » parole che non troverà mai, poichè fra i *credenti* pur troppo ve n' hanno certo al cui letto Cristo non viene. La seconda risurrezione, s' intende è poi quella del corpo. Ora si è egli in virtù della grazia supernaturale di Cristo, e per essere *tratte in comunicazione colla umanità SS. di Cristo*, che l' anime purganti e le reprobe soffrono, e queste l' inferno pria della risurrezione dei corpi ? O dovremo dire che non soffrono? E in vero l' autore ci dice che « in una condizione siffatta » (in quella cioè che descrisse, in cui l'anima separata non ha più veruna natural conoscenza di sè, nè esercizio di alcuna potenza), « in cui naturalmente non rimane « loro altro che il solo atto immanente dell' intuizione dell' esse- « re, non patirebbero dolore, anzi l' intuizione dell'essere avreb- « be congiunto un leggier senso dilettevole ? » (*Tead.*, *app.*, *n.* 48). Non così san Tommaso e gli altri dottori che dicono bensì che tolto all'anima il corpo Dio le partecipa altri mezzi per istromento di sua attività intellettiva, ma espressamente aggiungono che non perciò lascia d' essere naturale questa potenza e cognizione, e che anzi sono in certo modo più libere nell' intendere le anime sciolte dal gravame dei corpi, che non quelle a corpo mortale unite (*S. Tomm.*, *S.*, *p.* 1, *q.* 87, *a.* 8 ; *q.* 89. *a.* 1 ; *ib. a.* 2. *V. S. Girol.*, *ep. ad Pamm.*). Ma il Rosmini ne giunge a

dire che senza quel soccorso divino suddetto l'anima divisa dal corpo *sarebbe uguale ai bruti*, nell'essere spoglia di coscienza (*Teod., app., 49. La Soc. e il suo fine, p. 486*) (1).

(1) Si veda il Leroux Pietro (*Réfutation de l'éclectisme, p. 2, § 6, e seg.*). Secondo il Leroux è radicalmente falsa l'idea che fin ora si ebbe dell'uomo, e della sussistenza e attività dell'anima umana dopo la morte del corpo. L'uomo non è spirito e corpo uniti, ma è *indivisibilmente spirito-corpo.* (Ciò può dare qualche lume sulla teoria del Rosmini intorno alla *percezione sensitiva corporea*, radice feconda di sensismo, sul che rimandiamo il lettore al Sola, *Studio 5*). Continuando adunque col Leroux, esso ci insegna che l'*io*, il principio che in noi sente, pensa e vuole, non può essere considerato come avente la coscienza della sua esistenza indipendentemente dal corpo a cui è intimamente unito. Esso non ha il sentimento della sua identità, nè memoria delle sue passate manifestazioni, se non in quanto gli organi gli rappresentano le traccie e le rappresentazioni di tali manifestazioni. Dietro tali principii il Leroux non esita a dire che rotta l'unione del corpo coll'io, col principio pensante, questo perde il sentimento della sua identità e personalità; e da ciò egli conchiude che la memoria non è che il debole suggello della vita; la morte è un fenomeno, un sonno, in cui le nostre idee, le nostre sensazioni, i sentimenti si trasformano nella più grande dimenticanza per dare luogo poi alla metempsicosi, in cui la forza potenziale del nostro essere si aumenterà dopo quel passaggio a stato latente. Paradiso, inferno, immortalità personale sono chimere (*De l'Humanité, t. 1*). Rosmini che non volea far ridere i polli in Italia colla metempsicosi, inventò una risurrezione di sua fattura per virtù *dell'umanità di Cristo che trae in comunicazione l'anima* del defunto. La parola *comunicazione* è sempre molto comoda pel Rosmini; che cosa sia qui la comunicazione dell'umanità di Cristo non lo so, nè credo chiaro sarà nè anche a lui. Qui poi c'è inoltre l'imbroglio dei dannati, che, se sono posti in comunicazione dell'umanità di Cristo, in morte noi sarebbero che per sentirsi anticipata la pena, se no avrebbero anzi un leggier senso dilettevole dall'intuizione dell'essere. Notisi che il terzo libro della Teodicea, che ne fornirà anche in appresso materia a varie osservazioni, è uscito in luce dopo i citati libri di Leroux, di cui il succitato *De l'Humanité*, data dal 1844; d'altronde Leroux avea già in molti scritti emessi i suoi principii, e sviluppate più o meno le sue idee. Non occorre ricordare che il Leroux ex-sansimoniano è il più paradossale, il più oscuro, e il più scribomano de'solisti francesi moderni, ma è il gran dottore dell'umanitarismo e della perfettibilità. Io non posso che indicare pochi punti principali, ma a chi faccia confronti apparirà chiaro che molte altre idee e frasi del Rosmini sulla vita, sulla inneità dell'ente ideale legato come l'essere metafisico di Leroux indissolubilmente alla natura e agli individui umani, essere che rimane dopo morte come elemento della natura umana, sono o prese da Leroux, o da autori germani a cui attinsero ambidue; se non che il Leroux sogna a bell'agio, nulla curandosi di accomodare le dottrine cristiane alle sue, Rosmini incappa in queste, e Dio sa come le concia e ne è conciato il suo trascendentalismo. E poichè parlammo della risurrezione finale se ne può pigliare sperimento dal capitolo della Teodicea sulla *legge dell'antagonismo (l. 3, a. 28)*, dove con una nuova interpretazione dell'Apocalisse, supponesi che una risurrezione corporale ma parziale di santi, precederà il regno millenario di Cristo sulla terra; pendente il millenio saranno continue le risurrezioni parziali dei giusti che morranno in tale epoca; terminati i mille anni riusciteranno *i tristi*, indi il giudizio; sicchè la tromba dell'Angelo della risurrezione avrà da squillare per mille anni interi, le venute di Cristo in terra saranno o due, o forse una sola che durerà mille anni in un regno composto di mortali viatori e di immortali già risuscitati e beati. Vedremo poi che tale idea è non già un'opinione isolata,

Dal che tutto noi vediamo che di quel versatile ente, per quanto ingegnosamente e argutamente il Rosmini s' ingegni a voltarlo in tutte le maniere per fare che si accordi colle create sostanze, e serva a spiegare anzichè a sovvertire i dati più sicuri della teologia, e della filosofia ontologica, non riesce a farne altro che un fantasma, uno zero incommodissimo però nell' ontologia reale, o anzi un Dio che panteizza tutto ciò a cui si mesce. Noi del resto queste poche cose solo possiamo accennare qui come indizi ad altri per cercarne più diligentemente. Epperciò non possiamo entrare dentro in tutti i ripieghi nei quali l' autore nasconde a sè stesso e ad altrui ancora, quello che a noi pare essere il suo capitale errore disteso per tutto il suo filosofare, e rovinoso per tutte le sue speculazioni.

Il che mentre riceverà conferma da ciò che verremo infra esponendo intorno alle risultanze della ontologia panteistica suindicata, e seguendo il filo delle idee speculative rosminiane che lo costringono per loro esigenza a conseguenze che egli ripudia esplicitamente in altri luoghi, riferiamo qui un passo che varrà ad esempio della avvenenza che per lui hanno le frasi e le figure panteistiche solite a trovarsi presso i moderni francesi di tale pece infettati : « Noi siamo finiti, ed abbiamo per oggetto della « moralità l' infinito (l' essenza dell' essere). Dobbiamo dunque « estendere incessantemente la nostra limitazione allargandoci al- « l' infinito. Ora questo sforzo dell'essere finito per commisurar- « si all' infinito è oltremodo travaglioso, perchè egli importa

ma conseguenza del suo sistema sulla gradazione della perfettibilità umanitaria *(N. 826 e seg. ib.)*.

Nè io entro già a giudicare del chiliastismo rosminiano ; dei millenarii solo furono dannati dalla Chiesa gli eretici fetenti dalle carnalità cerintiane, altri non ebbero condanna come eretici, ma la loro dottrina fu riprovata dalla scienza come assurda, e mal conciliabile col senso delle scritture sagre. A questo proposito rettificherò una cosa espressa sopra (cap. 7, p. 2, pag. 411 in nota). Ivi parlai dietro il Sudre d'un inedito manoscritto del P. Lacunza sulla Apocalisse; ma credo che l'Agier abbia veduto non altro che il libro del Lacunza, intitolato *La venuta del Messia in gloria e maestà*, in cui questi rinnovò il sistema millenario di Papia sebbene con molto ingegno e corredo di dottrina, non però coll'approvazione della Chiesa, che censurò il libro con decreto 6 settembre 1824. La storia dell' autore, e del libro, che ebbe diverse edizioni e traduzioni, e dell'uso che ne fece in diverse sue opere l' Agier può vedersi nel dizionario di Feller *(Besançon 1838)*, agli articoli *Lacunza*, e *Agier*. Stimai conveniente di rettificare quell' errore ossia confusione di cose, nata dal riputare che il supposto manoscritto del Lacunza sull'Apocalisse fosse tutt'altro che il succitato libro condannato; e quanto all'Agier aggiugnerò che egli non ne pubblicò l'analisi se non nel 1819, cioè tre anni dopo la prima edizione fattane in Londra nel 1816, e non insieme alla traduzione dei salmi che diede nel 1809. L'Agier fu di più un ostinato difensore della scismatica Chiesa costituzionale di Francia, e delle dottrine Portoregalesi.

« quasi un infrangere sè stesso, un rompere in qualche modo i
« limiti nei quali l' ente creato è racchiuso. E poichè questi li-
« miti gli sono naturali, perciò da lui sono amati, e naturalmen-
« te egli ricusa uscir da essi, parendogli perdere con ciò la pro-
« pria individualità, e quasi annientarsi lasciandosi cadere ed as-
« sorbire nell' infinito. Quindi il grande atto dell' umiltà cristia-
« na, ossia il continuo volontario annichilimento di sè innanzi
« all' infinito » (*Teod. 724*). Ora lasciando all' autore questo magnifico e tutto nuovo concetto dell' umiltà cristiana, che vince la natura dove si ricuserebbe non a riconoscere il proprio nulla, e la colpevolezza e miseria originale (nel che sta l' umiltà cristiana), ma anzi a lasciarsi cadere e assorbire nell' infinito, il che certo non è tornare al nulla, ma anzi spaziare nell' oceano dell' essere dove la creatura, secondo i panteisti, tutta divinizzerebbe a rigor di termini la sua esistenza, chi ha sfiorato alcun che degli scritti del Cousin, del Michelet, del Leroux, cioè delle due scuole eclettica e sansimoniana, sa d' onde venga questa rettorica dell' infinito prigione che si sviluppa in noi, o della travagliosa distensione nostra (come quella della rana della favola), per commisurarsi all' infinito, e dell' infrangere la scorza e le barriere della natura, e sa a quale scuola sieno famigliari le altre simili metafore.

Nè alla stessa antica filosofia orientale, madre dolcissima del panteismo, potea mancare un sorriso od una scusa, e ivi stesso l' autore gli porge e l' uno e l' altra, poichè seguendo la sua teoria dell' umiltà, egli c' insegna che quella filosofia scambiò *l' annichilamento morale e volontario coll' annichilamento reale degli enti creati in Dio*. Sicchè non fu quella filosofia figlia dell' orgoglio che aspira a divinizzare l' uomo, nè il suo errore fu un travisamento della tradizione dell' antica vocazione dell'uomo a stato soprannaturale, come parrebbe assai naturale a credere, ma:
« Per quantunque mostruoso si paia il suo errore, egli non è
« meno una verità diguisata, è un testimonio di approvazione
« che quei savi, benchè illusi, davano involontariamente alla cri-
« stiana dottrina dell' umiliazione delle creature sotto il Creato-
« re » (*Ib. Teod.*, *724*). *Et quidem*, questa approvazione era *a priori* ben bene, poichè il panteismo orientale precedette di più secoli la nascita di Cristo e della cristiana dottrina, che essi avrebbero presentita col mostruoso loro panteismo, errore che noi indicavamo sopra (*cap. 8*, *p. 2*) potersi ravvisare come la più terribile girandola satanica per illudere i meschini intelletti mortali. A cui piaccia poi trovare altre immagini che di panteistico colore risplendono, indichiamo il luogo della Teodicea

(*n.°* 247), ove l' autore, colla Genesi per guida, considera Dio come se fosse *inserito quasi parte coll' universo, prossimo alle creature sue quasi deliziantesi di esse, vestito di qualche forma naturale e visibile, ecc., e col solo ritirarsi che fece dalla natura, lasciasse essa natura quasi priva dell' anima isterilita ed attristita ecc.* Dio anima del mondo, cel disse chiaro Schelling, e dopo di lui e prima di lui altri senza numero. Leroux chiama il mondo *il corpo vivo dell' eterno.*

Per facilitare però lo studio delle teorie rosminiane, siccome sono preziosissime le definizioni ch' egli va talvolta inserendo nelle sue opere a filze a filze, crediamo che sarà ancor meglio che lo studioso procuri di formolarsi da sè quelle che gli vengono suggerite dalle teorie dell' autore medesimo. Non parleremo di quella che potesse convenire all' ente ideale, poichè niuna gli sta meglio di quella datagli dall' autore, cioè di un *Ente indefinibile* ; ma riepilogando per sommi capi le cose di cui abbiamo discorso, ne sembra che, prescindendo dalle definizioni che il Rosmini dà di parecchi enti nel prendere a discorrerne, e procurando di farsele quali risultano delle sue idee, e spesso dalle sue stesse parole, a chi chiedesse la definizione di Dio, si dovrebbe rispondere, secondo la teoria rosminiana : *Dio è l' ente ideale* (cioè l' ente possibile, indeterminato, ecc.) *pienissimamente realizzato* (Rinnovam., l. 3, c. 52, p. 613).

Che cosa è Verbo divino ?

Chiamasi Verbo divino l' ente stesso pienamente realizzato, essenzialmente conoscibile *in quanto è conoscibile* (vale a dire in quanto è ideale) (*Ib.*).

Che cosa s' intende per la SS. Trinità ?

« È la natura divina che per così dire con tre operazioni *ad* « *intra* si costituisce, e pone sè stessa identica in tre modi, in « tre atti, e propriamente parlando, in tre persone » (*Teod.*, 697) (1).

(1) Il Rosmini ci reca ancora altre formole intorno a Dio uno e trino, fra le quali non vogliamo omettere di ricordare questa: « Iddio è *l'essere assoluto*, « egli ha tre forme, che in linguaggio umano e inadeguato, si chiamano da « noi (cioè dal Rosmini) la *realtà*, l'*idealità*, e la *moralità* convenienti in uni« tà semplicissima. Il suo modo d' operare conviene che sia pari a lui uno e « trino » *(Teod., 644)*. Se le parole rosminiane, che citammo alla pag. 20 in nota, ci ricordavano la trinità razionalistica di Leroux, queste sarebbero a confrontare colla dottrina dello Schelling, il quale professando di non riconoscere altra esistenza che quella di un essere *unico* e *identico*, che chiama l' *assoluto*, il *tutto*, Dio, insegna che *ha per legge del suo sviluppamento l'unità nella triplicità;* sviluppamento però in cui lo Schelling non può distinguere l'interno dall'esterno, e ch'egli pone nella *natura*, nel *reale*, nell' *ideale*, il che, secondo lui, comprende tutto il disegno dell'essere e dell'operare divino (V. *Ten-*

Che cosa è un soggetto meramente intelligente separato dalla animalità?

È un non sappiamo che intuente l'essere ideale parte di Dio, assorbito dall' essere intuito, senza azione, senza passione, senza coscienza di sè, se l'ente ideale presente a lui non si determina variamente; nascosto negli esseri ideali da lui intuiti se l'essere ideale a lui presente piglia diverse determinazioni, ma non di meno ignoto a sè stesso finchè non è nulla più che intelligente. Capace poi di azione e passione, e di arrivare ad avere sentore di sè, cioè coscienza, se l'essere infinito si comunica a lui come sostanza, o se può avere un commercio col mondo reale; al che fa d'uopo che gli si dia un sentimento (*Antrop.*, *l. 4*, *c. 5*).

Che cosa potrà supporsi che siano gli Angeli?

Un non so che, come sopra non meramente intelligente, ma posto in commercio col mondo reale, mediante il dono d'un sentimento, intuente perciò l'essere indeterminato, determinato, vario, infinito, finito (*Ib.*).

Che cosa è l'uomo?

L'uomo è un animale congiunto per natura in unità d'individuo con *una parte di Dio*, cioè coll' essere ideale; ovvero un soggetto senziente animalesco in cui l'ente ideale manifestandosi crea l'intelletto; più brevemente, idea e materia (*Antr. Ib.*, *c. 5*).

Che cosa è un *Io*?

È un soggetto sensitivo, intellettivo, che mediante diverse operazioni interiori delle sue facoltà giunge ad acquistare la coscienza di sè e diventa un *Io* (*Ib.*, *l. 4*, *c. 4 in fine*).

In che cosa consiste un concetto di un soggetto?

« Consiste nell' essere egli un principio attivo supremo en-
« tro un dato individuo, nell' essere cioè la base, la radice della
« sussistenza e dell' attività di un individuo » (*Ib.*).

Qual è il principio attivo supremo entro l'individuo intelligente, base, radice della sussistenza e attività dell' individuo?

L'ente ideale, parte di Dio, oggetto percepito, ma che si fa pure soggetto unendosi al percipiente in unità d'individuo.

neman, *Man. della stor. della fil.*, § *399*). Intanto ne sembra che quella maniera di adombrare la trinità divina impiegata dal Rosmini, aumenti le tenebre intorno alla distinzione delle divine persone, e al loro modo di operare *ad intra* e *ad extra*. Non mettiamo in dubbio nè la fede, nè la scienza teologica dell'illustre autore, ma ne sembra che un tale linguaggio male loro corrisponda, e ponga in pericolo i lettori di farsi della SS. Trinità un'idea tutta naturalesca e discordante dalle nozioni della teologia rivelata.

E nel soggetto umano è sempre così ?

No : se si considera il soggetto uomo colla sua anima come gli viene dal padre Adamo, « in virtù di quell' atto stesso di « creazione col quale Iddio ha fabbricato e avvivato il primo pa- « rente » (*Antrop.*, *c. 5*), egli sarebbe soltanto soggetto sensitivo, in cui il principio supremo non è che un principio senziente, che per necessità, se non viene meglio, è la base e la radice della sussistenza e attività dell' individuo*;* ma essendo per legge obbligato l' ente ideale a manifestarsi, ecc. a tale anima senziente, o a congiungersi con lei in unità d' individuo succede l' una delle due cose, cioè : o che il principio senziente si metamorfosa in quel principio superiore, o che a lui congiunto gli cede la supremazia nell' individuo (*Ib.*).

Che cosa è la natura ?

È sempre una cosa che viene da fuori del soggetto. Così, per esempio, il soggetto intelligente non sarebbe intelligente se l' ente ideale non creasse o non diventasse in lui l' intelletto, e ciò per legge di natura di tutti gl' intelletti. Tutti gl' intelletti non solo rimarrebbero al buio, ma perderebbero la natura d' intelletto se l' ente ideale se n' andasse a spasso. Il principio senziente del soggetto intellettivo sarebbe egli pure un non so che nè specificato nè individuato in veruna particolare natura se non venisse la materia animata a porlo in sua dipendenza. Anzi l' ente ideale stesso, nemmeno entrando a far parte delle nature finite, avrebbe specificazione nè individualità se l' intelligenza che vi crea non venisse circoscritta da un mondo esteriore, o d' idee o di cose nelle nature separate, e nella natura umana dal principio senziente dipendente dalla materia, in somma da un *non io* rispetto a lui, che restavi il principio supremo attivo nell' individuo, o nella natura (1).

(1) Si esaminino bene i principii, e gli sviluppi iniziali della teorica rosminiana, e ne sembra che risultane evidentissimamente che : 1° ne resta esclusa ogni idea di creazione di una sostanza spirituale separata o congiunta all'animalità, la di cui essenza sia l' intendere e il volere. 2° Che se può dirsi che Dio abbia creato in Adamo realmente un principio senziente spirituale (del che lasciamo ad altri il fare ricerca nelle tesi rosminiane), e che l'abbia elevato a stato intellettivo o manifestandogli l'ente, o congiungendogli questo, non crea più mai nè principio senziente nè intellettivo quando comineiano ad esistere le anime dei posteri di Adamo, delle quali l'autore suppone, che non esistono in virtù di un atto di creazione relativo ad esse, ma « in virtù di quel- « l' atto stesso di creazione col quale Iddio ha fabbricato e avvivato il primo « parente » *(Antrop.. l. 4. c. 5)*. 3° Che in Adamo e ne' suoi posteri, in concreto come in astratto, la natura umana consta di due sorta di elementi, l'uno increato ed increabile l' essere ideale, eterno, divino, *parte di Dio stesso*, il quale elemento è unito e fa parte della natura umana per una legge che, se è legge, sarà legge non della natura umana, non dei suoi elementi creati che so-

A chi voglia fare lo sperimento da sè di estrarsi una definizione dalle teorie che talvolta nel Rosmini s'incontrano, indichiamo l'art. 2, c. 4, sez. 1, l. 3 dell'Antropologia ove si tratta *dell'identità del principio sensitivo ed intellettivo*, e si viene infine a dichiarare che cosa sia *ciò che chiamasi spirito umano*, e che secondo il Rosmini « un principio unico e semplicissimo (iden-« tico però col soggetto animale), principio il quale da una parte « soggiace alla passività prodottagli dall'azione del corpo ; dal-« l'altra soggiace alla passività prodottagli dall'essere universa-« le, e da questa doppia azione che riceve, viene formato e co-« stituito quel che è ». Dunque lo spirito umano ossia « ciò che « chiamasi così » è un principio semplicissimo *formato* da due azioni dal corpo e dall'ente, esso non è in sè stesso che una doppia passività, e d'attivo non ha più nulla, non c'è più quello che le scuole chiamavano intelletto agente. Mi pare che sia difficile comprendere ciò che si chiama spirito umano, e ancor più che cosa possa essere uno spirito non umano (angelico), il quale non può essere formato e costituito per la sua parte dal corpo. Se non

no il principio senziente, e l'organismo materiale di lei, ma legge dell'essere ideale stesso, il quale da tale legge ha l'obbligo di congiungersi, e farsi visibile non solo alla natura umana, ma anche a tutta sorta d'intelletti finiti. 4° Che per conseguenza la costituzione della natura e personalità umana è foggiata alla panteistica forma della pseudofilosofia odierna, e il soggetto uomo non riceve l'intelligenza e la moralità per legge costitutiva di sua natura propria, ma per legge di un'altra natura, cioè di quella ipotetica dell'ipotetico ente ideale che è da Dio obbligato e costituito in mora a svelarsi ed unirsi a tutti gli animali umani individuati per la generazione animalesca, per farvi le prime parti, non solo per costituirne ma per esserne l'intelletto e il principio morale sussistente, onde può dirsi che l'umanità è un modo, uno sviluppo dell'ente ideale.

Da ciò poi si rileverà che è impossibile il trovar luogo a colpa e ad imputazione in un essere così mostruoso. Chi pecca nell'uomo e nell'anima umana? (E lo stesso si dica di altro qualunque essere intelligente). Forse pecca l'ente ideale congiuntolo in individuità di natura e di persona? Impossibile perchè è eterno, immutabile, parte di Dio come lo chiama sì spesso Rosmini e poi ancora perchè è il più sciocco degli enti che nulla afferma nè nega ; è una luce che non vede nulla come la luce materiale, e impersonale, che serve alla vista del veggente senza essere veggente lei stessa; è un essere indeterminato e possibile, ma che non può nulla stando sempre appartato da ogni realità, dunque è impeccabile. Peccherà il principio senziente animalesco, o l'organismo animale? Ma il principio senziente dipende dalla materia animata, questa non è capace che di spontaneità e d'istinto, se pure è capace di qualche cosa, e dove pecchi non può peccare se non materialmente, e per una forza sufficiente che la necessiti a deviare dal cieco corso della sua spontaneità e forza istintiva. Peccheranno entrambi, cioè l'essere ideale, e il principio senziente poichè son congiunti in individualità di natura e di persona? Sarebbe bella che Dio comunicando parte di sè al soggetto uomo animalesco, gli facesse il bel regalo, di farlo peccabile, tale divenendo egli medesimo in quella sua parte? Se l'essere ideale fosse buono a qualche cosa dovrebbe almeno essere buono a trarre

che si vede qui che lo spirito umano in definitiva non è che il principio animale sensitivo modificato a divenire intellettivo, e questo luogo ne sembra dimostrare sempre più che di veri spiriti intellettivi razionali per propria natura creata o non ne rimane alcuno nella natura posti i principii dell' autore, o l' ente ideale vale, e fa per tutti; talchè non più soltanto l' uomo e l'umana natura ma l' universo intiero dovrebbe dirsi idea e materia, principio sensitivo, ed ente ideale. Questa ne pare essere in definitiva la grande dualità in cui si risolve tutto il sistema, cioè in idealismo e sensismo panteistici entrambi.

§ 4. — *Le conseguenze solite del panteismo si mostrano nelle teorie rosminiane.*

E si è nelle opere sue più recenti, come sarebbero l' ultimo libro della Teodicea, la Filosofia del diritto, e gli opuscoli censurati, che si manifestano più chiare le esigenze del sistema, e la sua inconciliabilità colle dottrine cristiane, e si fa più palese la sua affinità con quelle della filosofia eterodossa. Ivi il fatalismo,

per forza innata e senza saperselo lui stesso, al diritto gl'istinti e le spontaneità animalesche, come il sole quando splende sulla pianticella, e le inserisce il suo calore vegetativo, la dirizza dalle storture che talvolta principiano a manifestarsi in lei per difetto o guasto del suo organismo, o per vizio dell'alimento che riceve dal suolo. Comunque la cosa si rigiri manca nella teoria rosminiana la sostanza spirituale, intelligente, personale creata, e perciò manca il soggetto imputabile. Vedrassi poi ciò meglio dove indicheremo brevemente ancora, che se il Rosmini spiega sì male l' intelletto umano, ne toglie poi fin l'idea di volontà inclinando a unificarla con Hegel nell'intelletto; come egli tolse dai tedeschi l'idea d'un ente impersonale che si personifica nell'umanità, e nell'uomo e in Dio (sebbene non abbia voluto, nè potuto egli cattolico, dire come quelli che quell'essere è Dio stesso che perviene a personalità e coscienza nell'uomo), così ne tolse il processo col quale fa spuntare l'io, cioè la coscienza e poi la volontà, tutto dall'intelletto facoltà primigenia ed unica. Ciò tutto poi parrebbe ottimo a conciliare le accuse e le difese intorno al giansenismo imputato al Rosmini, col quale consentiamo nel credere che non è giansenista; anzi seguendo il suo sistema è impossibile che lo sia; anzi il giansenismo ne è com'ei si vanta tolto radicalmente, poichè dove non ci sono più intelletti, nè volontà umane cosa ha da fare il giansenismo? Dal lato opposto egli potrebbe vedere che volendo accoppiare la sua teoria tedesca alla teologia cattolica, contraddice sostanzialmente ad entrambe, e nella parte morale resta necessitato a sfuggire per la media risultante di due forze opposte, che in questo fatto sono le teorie giauseniane, le quali ritengono i nomi di volontà, di libertà, di morale, di colpa e di demerito, ma le spiegano confusamente e panteisticamente come necessità ed istinti della natura animalesca. Nè con ciò voglio già dire che il pio autore abbia espressa veruna proposizione gianseniana, dico anzi che non la volle quando bene si verificasse il caso che se l'avesse lasciata cadere dalla penna, ma che il corso delle sue idee pratiche, mitiganti una oscura e insussistente speculativa, lo dee recare a impigliarvisi, mentre il suo errare teorico è assai più profondo del giansenistico.

fedele seguace del panteismo, si mostra assai esplicito, con esso l' umanitarismo, e l' universalismo alla tedesca, e il naturalismo alla foggia degli ammodernatori novelli del cattolicismo antico. E sebbene già oltre il desiderio lunga riesca questa appendice, e d' alcune di queste cose possa il lettore avere saggio da ciò che accennammo nell' opera, non crediamo però dovere pretermettere di soggiungere qui ancora qualche esempio per ciascuna di queste cose.

Si è nella Teodicea che si tratta non già soltanto di teorie, e di sistemi speculativi intorno alla natura degli esseri, ma si viene a mostrare come l' essere assoluto operi *nelle sue manifestazioni divine nel tempo e nell' eternità* (Ib., n. 691), nell' ordine di natura e in quello soprannatura, per realizzarvi in modo finito l'ente ideale ; e come nel suo operare egli compia a perfezione le leggi necessarie ed immutabili dell' essere triplice reale, ideale, morale, leggi alle quali l'essere contingente può mancare per la sua imperfezione, ma non l' essere assoluto in cui nissuna perturbazione può accadere nella perfetta corrispondenza e identità di questo atto triplice ed uno (*Ib. l. 3, c. 5*). Ond' è che qui dobbiamo veder tracciate le più grandiose linee della moralità e dell' essere morale, dalle quali poi scendono le idee tutte di diritto e di società, le quali come sono la dimostrazione del governo che Dio tiene del mondo, così sono la norma dei sudditi suoi, cioè di tutte le creature morali. Per lo che se sopra abbiamo toccato qualche cosa intorno alla quistione morale, e conchiudevamo che dalla spiegazione che il Rosmini dava della natura degli esseri intelligenti e morali creati, ne sembrava togliersi l'esistenza stessa del soggetto morale contingente, e rendersi superflua la quistione intorno alla moralità anche per Dio stesso che non avrebbe più esseri morali da governare, ora considerando come dati ed esistenti i soggetti morali verremo a cercare quali idee il Rosmini suggerisca intorno alla legge dell' operare dell' essere morale, e particolarmente di quello supremo, il che ne sembra che dovrà porci in grado di riconoscere poi quali sieno, secondo il Rosmini, i fondamenti d' ogni moralità oggettiva, e soggettiva dalla quale si produce in definitiva il bene eudemonologico e sociale in cielo e in terra.

Rammentiamo adunque ciò che già abbiamo citato del Rosmini (*Teod., n. 584, e seg.*), che l' essere ha un triplice atto, è *reale, ideale e morale*, e che l' essere assoluto in sua pienezza è tutto questo insieme, e perciò riesce fra tutti gli esseri l' essere morale per eccellenza. Ora qual è la legge secondo la quale opera l' essere morale ? « È quella della libertà morale, ne dice il Ro-

« smini, che si può esprimere così che: *l'essere morale si muove « ad unirsi a tutta l'entità conosciuta senza che sia impedito a « ciò da niuna entità parziale* » (*Teod.*, *589*). E questa libertà dell'essere morale è così innata, che il Rosmini soggiunge che « l'essere morale è *necessitato* ad operare con *libertà morale*, cioè « senza essere determinato da una causa esterna, essendo egli « stesso un principio interno inclinato ad unirsi a tutta l'entità « conosciuta, nella quale unione egli trova il bene, il piacere pu- « ro, il gaudio (*Ib. 593*). Questa è anche legge della virtù » (*Ib. 595*). Il punto culminante adunque della moralità e della virtù sarà di unirsi a tutta l'entità conosciuta, l'apice della libertà sarà di essere necessitato ad operare con libertà per un principio interno all'essere stesso morale che lo porta ad unirsi a tutta l'entità conosciuta. Ora se questa spiegazione dell'essere morale della sua legge e della sua libertà applicata alle operazioni immanenti e terminanti nella divina essenza può avere il suo giusto senso, poichè in questa l'amore è necessario e adegua tutta l'entità conosciuta dalla divina sapienza nell'essenza divina, e nell'ineffabile scambio dell'amore increato fra le divine persone Dio trova il bene, il piacere puro, il gaudio infinito, applicata poi alle operazioni di Dio *ad extra*, operazioni che sono quelle delle quali si tratta nella Teodicea, sia quanto al creare il mondo, che al governarlo, e al beatificare poi i suoi eletti, sembra che non dia speranza di dimostrarvi chiaramente la libertà di Dio. Poichè posto che egli come essere supernalmente morale, che tutto opera con sapienza e bontà infinita, abbia per legge di muoversi ad unirsi a tutta l'entità conosciuta, essendochè Dio in sè stesso conosce tutto il creabile, tutto il possibile, sembra che del pari egli debba muoversi egualmente verso tutto questo possibile, creabile, mentre il moto divino ad unirvisi non sembra potersi intendere, in fatto di cose contingenti, se non nel realizzarle creando, ordinando, perfezionando quelle entità contingenti che egli conosce, e che sono parte, per così dire, dell'entità a lui conosciuta. Tutti sappiamo che Iddio non può esser impedito da veruna entità parziale dal fare ciò che ama e vuole, che non può essere determinato da veruna causa esterna ad operare nè dentro nè fuori di sè, ma questa è una libertà che i panteisti odierni concedono al loro unico principio, che essendo unico non può patire altra influenza (ed anzi lo Schelling cerca l'armonia della libertà colla necessità) ; ora ciò non basta certo a porre in luce e caratterizzare la libertà infinita di Dio nell'operare intorno alle creature verso le quali egli non è mai debitore di nulla, e le quali nulla propriamente gli arrecano di gaudio e di be-

ne. Procediamo pertanto a veder meglio quale si rimanga la libertà divina nell' opera cosmica secondo il Rosmini.

È forse atto a dare idea della libertà di Dio nel creare il mondo quale è, il dire che « alla domanda perchè Dio volle crea-« re quel mondo anzi che un altro, dee rispondersi perchè quel « mondo era degno della somma bontà, come quello che col mi-« nimo mezzo produceva il massimo bene, e perciò *fu il solo « possibile*? » (Teod., 651). Potrà qui, e in tanti altri luoghi simili in cui per non dare a Dio maniere umane l'autore nega in lui *la scelta fra gli infiniti possibili* salvarsi forse la libertà in Dio di creare, ma non di creare altrimenti da ciò che creò (1). Secondo Rosmini dee essere il mondo non solo *perfetto* (poichè la perfezione include dei gradi e delle varietà di specie) ma *ottimo*, co-« sicchè resti soddisfatta la legge che dirige « la sapienza nel suo « fine di realizzare tutto il bene che è nell' essenza intelligibile, « come pure la legge che dirige la sapienza nel suo modo d'ope-

(1) « Quest' universo così uno come era necessario che fosse acciocchè « rendesse il massimo bene possibile, e in questo senso riuscisse opera degna « di sommo artefice, dovea prima di tutto venir rappresentato nella sua essenza « coll'atto semplicissimo dell'intendimento divino, e collo stesso atto operato. « Poichè quell' atto del divino intendimento è pratico, cioè operativo, è l' atto « stesso potente creatore del mondo; dunque quell'atto intellettivo dovea essere « suscitato dalla volontà......Quindi è anche da escludere nell'atto della divina « volontà una scelta fra i mondi possibili, la quale suppone un cotal parago-« ne fra loro, chè sarebbe un attribuire a Dio l'operare imperfetto dell'uomo. « Dunque è a dirsi che la volontà eccellentissima e perfettissima senza alcuna « investigazione, e *senza alcuna scelta, ma per un istinto perfettissimo e di-« vinissimo* siasi incontanente e direttamente recata, come in suo oggetto, « nel mondo perfetto voluto da essa realizzare. La volontà divina mosse *in-« stintivamente l'intendimento divino* a quell'atto pratico semplicissimo pel « quale *il mondo perfetto* fu tratto dal nulla, ecc.

« Era dunque *ab eterno* la divina volontà determinata dalla sua propria « liberissima bontà ed eccellenza a creare il mondo perfetto, ed ella non l'eb-« be nè a comporre, nè a cercare, nè a *scegliere fra infiniti possibili* » (Teod., 647). Ora sembra a noi che se non è degno di Dio l'attribuirgli una scelta fra le cose possibili a creare, con quell'indugio e paragone che l' uomo usa nelle scelte sua (il che però nissuno mai intese di Dio quando siamo pure costretti noi e la stessa Scrittura sagra a parlarne in modo umano), non è nè anche più nobile, nè rassicurante per la divina libertà il dirlo mosso da *un istinto*, e suppore l'intelletto stesso divino mosso *istinticamente dalla volontà*. Oltrecchè poi ne sembra che nelle operazioni divine circa le creatura non sia così uno l'intenderle *ad intra*, ed il volerle *ad extra* che si possa porre per base, como si pone in principio del testo riferito, che l'atto del venire rappresentato il mondo perfetto nell'intendimento divino (cioè intenderlo solo) sia necessariamenta identico coll' atto di volerlo realizzare al di fuori, cioè creare. Dio intende anche il male, ma non lo vuole, nè lo opera, nè lo realizza. Importa molto quest'osservazione per ciò che abbiam già indicato e vedremo meglio, chè questo fa strada a conchiudere poi che Dio volle creare e creò tutto ciò che sapea e potea creare di buono, come vuole con atto eguale a quello dell'intendere tutto il bene della sua essenza infinita.

« rare che è quella d'usare il minimo mezzo al fine, legge che e-
« sclude tutte le superfluità » (631). Certo che se Dio è soggetto a queste due leggi di sapienza nel suo modo di operare *ad extra*, il mondo non può essere che un solo, ma la sua creazione sarà infinita o almeno indefinita, poichè non sarà mai realizzato nelle creature tutto il bene che *è nella essenza intelligibile* (1).

Veramente il Rosmini in ciò vuol solo, cred'io, parlare delle singole essenze intelligibili delle cose create, per dire che posta la creazione d'una cosa, Dio nella sua sapienza dee realizzare tutto il bene di cui ella è suscettiva idealmente nella specie; ma se vale per ciascun tipo di cosa creata la ragione che esso ne dà nel luogo citato, dee valere per tutti i tipi creabili che sono in Dio, poichè Rosmini non vuole che Dio scelga per crearne altri sì altri no, onde a Dio sol resta di prendere la via la più breve, perchè vengano ad emergere tutti in buon ordine. E ciò lo dimostra il Rosmini stesso altrove, ove apertamente ne insegna che « l'essenza ideale non potea essere conosciu-
« ta a pieno dalle creature intelligenti, se ella non si realizzas-
« se in tutti i modi possibili, » e ci illumina sul suo pensiero che il mondo consti di tutte le essenze possibili, e vi si veda *tutta la fecondità* possibile delle essenze degli enti (*Teod.*, 681), sicchè il mondo dee esaurire la onnipotenza e bontà divina nel suo operare *ad extra*, cosicchè nulla più vi si possa aggiugnere di bontà intrinseca, e l'aggiugnervi soltanto in quantità divenga superfluo. Nè ciò pregiudica solo alla libertà in Dio, di creare, come già dissimo, una cosa a preferenza di altra, o di attribuire a ciascuna, e al tutto creato più o meno di perfezione, ma in realtà pregiudica ancora alla libertà primitiva del creare o no, perchè la legge che l'obbliga ove crei una cosa a realizzare tutto

(1) Questo principio ne sembra bastare da sè solo ad avvertirci che senza volerlo il Rosmini dee considerare la creazione come necesseria nell'atto e nel modo, per quanto egli la dica e la voglia liberissima. Si è proprio delle cause necessarie l'usare nelle loro azioni tutta quanta la potenza di cui sono dotate, mentre le cause libere possono adoprare tutta o parte della loro attività. Ora l'ottimismo del mondo, e l'esserne un solo possibile non si possono fondare in altra ragione se non nel dire che Dio era necessitato a fare un mondo non solo ottimo in sè, ma relativamente ancora a qualunque altro tipo escogitabile nell'intelligenza sua. E questo anzi mi sembra essere il perno di tutta la sua Teodicea; il che poi ci reca a dover supporre il vero impossibile, cioè che Dio creare debba tutto il possibile ed esaurirvi la sua infinita potenza di ideare e di fare *ad extra*. Rosmini accusa ivi gli altri di concepire Dio in modo troppo umano nell'attribuirgli lo scegliere fra i mondi creabili, non sarà però meglio esaltata la grandezza divine, dal supporre che faccia tutto il possibile come se potesse mai venire un termine del possibile dal lato di quella, o il finito vi potesse mai veramente corrispondere.

il bene che è nell'essenza intelligibile di quella, è una legge non solo di sapienza ma anche di bontà, secondo la quale Dio debbe non determinarsi, ma essere in certo modo essenzialmente determinato a creare, nè vi è miglior ragione a dire che quando Dio crea una cosa le debba dare tutta la perfezione di cui è capace secondo la sua essenza intelligibile, che a dire che Dio debbe crearla per realizzare questa perfezione; l'atto del creare non può essere più arbitrario di quello del fissare il modo e il grado di perfezione del creato. E di fatti egli ne dice che « Dio *ab eterno* « fu inclinato a realizzare l'essere contingente amandolo quale « realizzazione delle eterne idee, anzi quale realizzazione di « quell'ideale tipo unico dell'universo, in cui la sua volontà ot- « tima per essenza trovava ciò che nel contingente potea mani- « festarsi di sapiente e di buono; » soggiunge che « non vi fu mai « tempo in cui il mondo fosse a Dio solo possibile, avendolo egli « creato nel tempo bensì, ma con un atto eterno quanto è eterno « il possibile; » che l'esemplare in cui Iddio vide *ab eterno* il « mondo creato nel tempo è il Verbo divino, » che « il Padre ap- « provando *ab eterno* nel Verbo il mondo esemplato lo vedea, e « vedendolo, lo creava » (*Teod.*, 665), con *atto identico* a quello *onde genera il verbo* (Rinn. p. 620), chi non sospetta qui la creazione necessaria *ab eterno* di tutto ciò che nel contingente potea manifestarsi di sapiente e di buono? Intorno al che però si legga questo passo, e il citato n° 665 troppo lungo per essere qui riferito (1).

(1) « Il panteismo temperato vuole accordare a Dio una vita propria e « personale, negando però la creazione ed ammettendo l'eternità e la necessi- « tà del mondo ». Maret, di cui sono queste parole (*Saggio sul pant.*, *c. 3 in princ.*), confuta tale errore degli scrittori della *Nuova enciclopedia*. Rosmini non può nè vuole negare la creazione, ma parla come se la creazione fosse eterna e necessaria; nè basta a scusare Rosmini il riconoscere la certa anteriorità di Dio, con dire che Dio creò il mondo con un atto eterno; ma lo creò nel tempo, poichè molti di quelli che supposero il mondo ombra di Dio, conseguenza necessaria di Dio, danno a questo l'anteriorità e l'eternità come a principio assoluto, al mondo la temporalità, e l'essere secondo. « Reynaud « (sansimoniano) riconosce la priorità di Dio nella creazione. Confrontiamo, « dic'egli, l'insieme di Dio e della creazione ad una mano impressa fin dall'e- « ternità sulla sabbia, la mano e l'impronto che ha formato sono entrambi e- « terni, pure è incontrastabile che la mano ha preceduto l'impronto di cui è « creazione » (*Maret, Saggio, c. 8*). La imagine di Reynaud, già adoperata da altri filosofi antichi, non sembra ella adattarsi alla teoria di Rosmini indicata nelle succitate parole e in molti altri luoghi della Teodicea, e risultante dal complesso stesso delle idee espostevi? Queste idee bastano esse ad escludere i due errori del panteismo che nega la vera creazione *dal nulla*, e suppone la creazione *ab eterno* e necessaria? Mi pare che se il primo ne è escluso, non il secondo. Anzi gli stessi panteisti moderni più dichiarati che negano la vera creazione dal nulla, ammettono che ciò che essi chiamano crea-

E di *necessità* e di *bisogni* e di *leggi* il Rosmini ne trova tante per Dio creatore, provvisore e governatore del mondo (1), e sì *necessarie, che Dio non potea prescindere da esse nel creare e governare l'universo!* (Teod., 699). Tal che Dio stesso ne appare qual sovrano costituzionale che *regna e non governa*, governando le leggi sole; nelle quali sta tutta l'idea del bene da svolgersi nel mondo, e tutto l' imperativo morale per quanti denno cooperare ad eseguirlo. E come nei governi così detti costituzionali, ora non si può passare la cosa senza un principio opposto a quello regnante, cioè senza opposizione legale, ecco che il Rosmini la rinviene non come un accidente in un mondo composto di esseri dotati di libertà, ma come un costitutivo del mondo stesso (2). Ei ne dice che *anche l' empio trova il suo tipo eterno nell' ideale della divina intelligenza, e contribuisce a realizzarlo* (Teod.,

zione succeda nel tempo, cioè nell'ordine delle cose mutabili, in cui l' uno, l'immanente, l'identico si trasforma. Così il già citato Reynaud dice altrove, che *la creazione è lo sviluppo esterno di Dio come la Trinità ne è lo sviluppo interno;* e lo Schelling insegna che « l'essere assoluto si rivela nella *ge-* « *nerazione eterna* delle cose le quali costituiscono le forme di questo esse- « re » *(Tenneman, v. 2, § 399).* Costoro considerano l' idea del tempo come una condizione puramente soggettiva di queste forme singole generate e successive, condizione però che non toglie che l'universo, cioè il loro complesso, sia eterno, e prodotto od emanato *ab eterno*; ora nè la filosofia, nè la teologia cristiana admettono questo, sebbene trovino un mistero nello spiegare come Dio senza mutarsi nelle sue eterne determinazioni abbia dato principio alle creature. Che se poi si pone mente di più a tutto ciò che il Rosmini dice in molti luoghi (e specialmente nella Teodicea, l. 3, c. 25; Fil. del Dir., vol. 2, n. 703 e seg.) della compiacenza passionata che Dio prende nell' universo, e specialmente *nell'umanità che il Verbo gode ed ama ab eterno*, si accresce il pericolo di obliterare nel lettore l'idea precisa della libertà di Dio creante nel tempo, e di recarlo a conchiudere col Reynaud che *l'esistenza di Dio non era buona prima della formazione del mondo* (Maret, Saggio, c. 2). Ripetiamo però che siam lungi dall'attribuire questi nè altri simili vaneggiamenti all' illustre filosofo italiano, ma ne sembra che ora si voglia dagli speculatori trascendentali somma accuratezza per preservare i lettori da ogni induzione a siffatti errori tanto alla moda; ed a preservarli non basta l'esprimere netta in più luoghi la verità cristiana o filosofica, se il filo delle idee adoperato per ispiegare un punto che avrà sempre del misterioso conduce facilmente gli incauti a travisarsele in mente.

(1) Il Rosmini spesso nelle sue opere, e perfino nel suo catechismo nella definizione di Dio, si piace di onorarlo del titolo di *provvisore*, che ne ricorda certi collegi in cui tal nome esprime un uffizio contro del quale si rivolgono i più frequenti lagni degli alunni ove loro manchi la pagnotta. Dio provvidenza, cioè Dio che crea e distribuisce i beni, e provvede che i mali divengano bene è idea sublime; Dio provvisore che pare che provveder debba soli beni, non lasciarne mancare mai, è tutt'altra cosa.

(2) *Il male è necessario, è la sorgente di tutti gli sviluppi.* Assioma di Leroux, e di tutti i panteisti moderni, e che il Rosmini adotta in sostanza chiarissimamente in tutta la sua Teodicea, sebbene cerchi di temperarlo con molti inviluppi inuditi o mal soddisfacenti alla dommatica cristiana.

644) (1), *che gli empi sono dei mezzi necessari a conseguire il fine dell'universo la gloria di Dio* (Fil. del dir., v. 2, 553, 555), che « poichè la natura umana, secondo la legge del minimo mez-« zo, dovea dare tutta il bene possibile, convenia di più che si « spiegasse nell'uman genere tutta la disuguaglianza possibile, e « però che ci avesse da una parte l'estremo dell'iniquità, dall'al-« tra l'estremo ultimo possibile della giustizia, acciocchè l'uomo « giustissimo signoreggiasse su tutti gli altri gradatamente sino « all'ingiustissimo, unica via da ottenere che nell'umanità com-« parisse la superiorità massima di tutto le possibili. A tanto « consiglio *fu necessario* che fosse alcuno dell'uman genere, il « quale discendesse al grado dell'ultima malizia possibile, e que-« sto sarà l'anticristo, e che alcuno altresì salisse all'estremo pos-« sibile di santità, e questo fu Cristo » (*Teod.*, 686). Dio buono possibile la comparazione tra la bontà infinita ed essenziale del Verbo umanato, e la malizia d'un uomo che per quanto reo, non sarà nemmeno l'apice dell'iniquità, stando questa in satanno, di cui l'anticristo non sarà che una copia, uno strumento! Ma lasciando queste e molte altre simili osservazioni, che cadrebbero in acconcio a chi commentasse quel supposto *alto consiglio divino*, e riservandoci a parlare altrove poi della supremazia, che con ciò vuolsi asserire alla umanità su tutto il creato, dobbiamo imparare dal Rosmini, che fu dunque a Dio *necessario* che vi fosse un uomo ingiustissimo ? A che dunque il soggiugnere che fa il Rosmini : « Che quegli (l'anticristo) compaia è permissione di « Dio, che questi (Cristo) nascesse fu opera di Dio » (*Teod.*,

(1) Questa sentenza che forma la accusa preparatoria e precipua del molto che il Rosmini verrà poi, come vedremo, dicendo sulla *necessità del male*, e *degli empii* è più che inesatta; e non è altro che una nuova confusione di idee il commento che pone ivi in nota, con dire che « l'idea del male non è cosa « mala, nè il tipo dell'empio è macchiato d'empietà ». Il tipo dell'empio non istà in Dio e non è tipo per quanto è empio, ma per quanto ha del buono e del reale, il male non essendo che una privazione che Dio conosce per opposizione al bene che vede in sè, e solo sta in lui: *Deus non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum* (S. Thom., S., p. 1, q. 14, a. 10, etc.). Troppo spesso il Rosmini getta là come assioma un equivoco facile a risolversi in un errore dei più madornali, o se lo prende a spiegare lo spiega pure amfibologicamente, e poi vi fonda sopra un sistema di incoerenze, e di paradossi per non dire peggio, come vedremo ampiamente nella quistione del male. Questo è il grande difetto della speculativa rosminiana, il non darsi per lo più, o non conservarvisi poi, un senso netto e costante agli assiomi e alle definizioni poste in base, per lo che niuno dee stupirsi se o sfuggono di penna all'autore, o gli vengono imputati errori gravissimi e contraddizioni contro l'ottima sua volontà che rispettiamo. Se stasse in Dio il tipo dell'empio come empio, dovrebbe starvi anche quello dell'*empietà* come un che reale, ed avremmo in un essere solo infinito la teogonia dei due principi, dei due Dei persiani.

686), mentre la permissione d'una cosa *necessaria* non indica altro che debolezza e dissenso nel permittente? Sappiamo bene che in Dio si ammettono le necessità conseguenti che solo in modo improprio sono necessità poste da lui stesso come verissime esigenze dei suoi attributi e della sna essenziale bontà, ma chi non vede in tale Teodicea Dio sempre in atto di un misero che non può fare altro da ciò che fa; e mentre la sagra teologia esalta perfino nelle relazioni delle tre persone la libertà divina incomprensibile a noi *in divinis*, ce la svolge poi come meglio può nelle create cose, in cui tutto a Dio è libero, creare o no, e creare e governare come vuole, incapace certo di voler male, di contraddire a sè stesso, ma liberissimo a porre al contingente quei limiti e quei modi che vuole nei suoi consigli imperscrutabili a noi, che in tali cose non sappiamo altro che *mescere imperiti discorsi* (Job.).

Con quelle dolcissime e bellissime contemplazioni, il Rosmini si persuade poi e crede persuaderne, che Dio di non altro incaponito che di produrre col minimo mezzo *il massimo bene dell'umanità*, abbia dovuto non già scegliere pel piano del mondo quell' architettura che meglio vi conducesse, ma pigliarla senza nemmeno possibilità di scelta, e tirare il conto, così che « la som« ma dei beni che alla fine delle cose si troverà nei salvati, fatto « diffalco dalla somma dei mali dei reprobi, sarà di fatto la somma « massima dei beni possibili che il supremo e divino governo *del*« *l'umanità* potesse ottenere salvi i divini attributi, e che quindi « è medesimamente a temere che le stesse colpe, e la stessa perdi« zione dei reprobi siano condizioni *indispensabili* di tanto bene » (*Teod.*, 576). E vedesi il luogo che io ho dovuto abbreviare citandone solo testualmente l'ultima parte. Ma sarà a dire perciò che Dio amasse veramente d'amor supremo quell'*umanità*, al cui massimo bene tutto dirige così il governo del mondo? O mai no; fatalismo e panteismo escludono l'amore. E di fatti vedasi quale idea ci dia l' autore dell'amore di Dio per gli uomini. Segnendo il filo delle idee rosminiane ci sembrerà che non ama che sè stesso, non già come credono i sempliciotti cristiani qual ultimo fine di tutte le cose create, nelle quali egli ama far campeggiare in prima linea la sua bontà e misericordia, e in seconda linea, quando ve lo costringono i demeriti delle creature intelligenti e libere, la sua giustizia, ma ama sè stesso con volere realizzare tutti i tipi che conchiude in sè, fra cui certo che la giustizia vendicatrice ha il suo. Dalle cose che abbiamo citate sopra già sembrava potersi raccorre assai chiaramente che un mondo di angeli e di uomini tutti buoni e perseveranti nell' innocenza, sarebbe divenuto un mondo deforme e imperfetto per Dio, poichè non vi avrebbe vi-

sto realizzato il tipo eterno dell'empio che sta nell'ideale della divina intelligenza; e di più ancora perchè non avrebbevi trovato modo di far vedere la sua abilità nel cavare l'ottimo dal mezzo minimo, e così non avrebbe potuto, nè anche soddisfare a due delle grandi necessità che incontra in tutte le sue opere esteriori, « la necessità di compiere l'eterno disegno divino, la necessi« tà che la giustizia trionfi con sicuri ed ineffabili premi, e con « inevitabili ed ineffabili pene » *(Fil. del dir., v. 2, 555)*. Ed ecco poi come gli empi sono per Dio mezzi necessari. Nè vogliamo già prendere tutte queste parole in senso stretto, come se intenda il Rosmini che proprio Dio predestini alla pena, e sia autore del peccato; ma ne basta qui accennarle almeno come tutt'altro che significative della amorevolezza divina, e certo abborenti dal comune linguaggio dei cristiani, ed atte già da loro stesse a farci perdere l'idea dell'amorevolezza di Dio. Ma a vedere meglio quale idea possiam prendere dall'amore di Dio per gli uomini e per la umanità ne dobbiamo cercare altrove, dove il Rosmini parla appositamente di quell'amore. E in vero una giustizia anche dura e severa, purchè realmente giusta (quale non sarebbe se Dio fosse autor del peccato e predestinasse alla pena), non si opporrebbe direttamente all'amore; vediamo dunque quale sia l'amore divino per le creature.

Ecco pertanto ciò che ne dice Rosmini: « Le parti gli enti « singolari del mondo non sono voluti dalla volontà creante se « non nel tutto, come parti del tutto, come convenienti al tutto, « ossia come *necessari* a produrre quel totale di bene ultimo e « semplicissimo dell'atto divino che è la ragione divina dell'atto « divino » (*Teod., 649*). Avremmo creduto noi che Dio amando tutto ciò che è buono, amasse gli enti singolari in quanto sono in sè, e in quanto sono parti convenevoli con tutte le altre creature, o necessarie relativamente al tutto, e che così l'umana natura e i suoi individui fossero amabili in queste due maniere agli occhi di Dio che ama gli esseri e l'ordine loro. La sbagliammo così che se abbiamo da attendere alle succitate parole, a Dio non cale degli enti se non tanto quanto sono parti del tutto, e come necessarii a produrre il totale dell'ultimo bene. L'amore di Dio è tutto utilitario, quando creando le cose anche le materiali approvava una ad una, *et vidit Deus quod esset bonum* (Gen.), non le approvò per veruna compiacenza della loro bontà creata ma intrinseca, le approvò solo perchè poteano produrre l'ottimo in fine, e quasi le approvò perchè erano imperfette, grame, facili a guastarsi, così che egli avrebbe un giorno potuto mostrare la sua maestria nel produrre tanta somma di beni alla fine con mezzi sì

minimi, e in apparenza o in realtà così sproporzionati. E tirando il discorso all' amore di Dio per l' uomo, la sollecitudine di Dio dunque non è già che l' uomo si salvi, l' umanità si sublimi per amore di loro, ma che l' opera cosmica riesca al fin dei conti bella, pulita, ottima, perfetta nel tutto comunque ne costi alle parti. E di fatti poco dopo Rosmini soggiunge : « Se si conside- « ra che nel massimo bene che il creato può dare, non si dee « scorgere sola una unione di enti, ma un rodine ed armonia stu- « penda fra essi, s' avrà nuovo argomento da cui ritrarre *la ne- « cessità del male* ». Sul che diremo abbreviando, ch' ei cita a conforto della sua trista sentenza un passo di s. Tommaso, ma come spesso gli accade nelle citazioni, a sproposito, poichè s. Tommaso nè nel luogo citato, nè mai parla della necessità del male in tal modo, e ivi anzi parla non della necessità del male, ma della prudenza del permetterlo (*Teod.*, *659*). Ora è chiaro che nell' opera cosmica la umana natura cogli individui suoi non è il mondo, non è il tutto, non ne è nemmeno la parte più nobile per natura soprastando l' angelica, dunque la non dee essere amata da Dio se non *secundum quid*, cioè la natura umana come una delle parti precipue e superiori, gli individui di lei come atomi dell' universo. Se pertanto il bene dell' universo, di tutto cioè il rimanente creato, richiedesse la rovina della umana natura, Dio dovrebbe essere dispostissimo a mandarla a male, come fu ed è disposto a mandarne a male parte degli individui.

Il Rosmini già ci indicò ciò sopra, e noi ripeteremo, citeremo soltanto un esempio che egli alla teoria aggiugne : « Dio « vide nella sua eterna saviezza che il permettere che molti Ebrei « non prestassero fede al suo Cristo, era un male necessario ad « ottenere il massimo bene col minimo mezzo ; e perciò lo per- « mise sacrificando alcuni Ebrei alla salute di tutte le nazioni « dell' universo » (*Teod.*, *658*). Dio adunque che non amava quegli Ebrei se non nel tutto dell' universo e nel tutto di quella sua parte principale che è l' umanità, e li amava solo come mezzi necessari a ottenere il massimo bene, permise la loro incredulità (frase cattolica), ***sacrificandoli*** alla salute di tutte le nazioni, frase che tralasciamo di qualificare. E si osservi che il frasario rosminiano non si può spiegare d' un amore condizionato, subordinato, di preferenza, per cui Dio amasse più il bene di tutte le nazioni che quello di alcuni Ebrei, ma ben piuttosto ne risulta che Dio nessun ente singolare, e così nè anche quegli Ebrei, amava se non in relazione al tutto, che non erano essi, non è l'umanità, ma nel sistema del Rosmini è poi l'universo. E di fatti egli è poi a ragione di questo che Dio tira il conto algebrico, di cui

abbiamo parlato sopra, per vedere che la somma dei beni degli eletti, detratta la somma dei mali dei reprobi, dia per risultato il *maximum* dei beni che il suo governo potesse produrre; quanto al fare che l' umanità primeggi in questa somma di beni, vedremo poi che arzigogolo inventi il Rosmini (1).

Ed il Rosmini medesimo sentì bene egli stesso le conclusioni che poteano nascere facilmente dal sistema della sua Teodicea, e destinò tutto il capitolo 35 del libro 3 a dimostrare *la provvidenza di Dio verso i particolari*, e a rispondere all' obbiezione ch' egli formola così: « Se ad ottenere il massimo bene comples-« sivo è uopo che alcune creature intelligenti si perdano, dun-« que vanno perdute in virtù di quel decreto che stabilisce il « massimo bene; dunque la perdita di queste è necessaria; dun-« que esse vanno perdute senza colpa » (958). Se però quanto si dice nel succitato capitolo dimostra ciò, di che non abbiamo alcun dubbio, essere l' illustre autore alienissimo da quelle conseguenze, non dimostra, a parer nostro, che queste sieno aliene dai principii più volte ripetuti e sviluppati in diversi modi in tutta la Teodicea (massimamente nel lib. 3), come meglio sempre si chiarirà andando avanti. Ed anzi è facile il vedere che in quel capitolo 35 si pone un sistema assai diverso da quello seguìto nei precedenti, e anzichè discorrere di tutte quelle leggi della sapienza di Dio, che abbiamo indicato sopra, si scende alle idee più consuete delle scuole (come può vedersi ai N. 960, 961) intorno alla bontà divina, e al modo e alle scelte con cui 'a spande su tutte le opere e creature sue. Non di meno chi faccia attenzione, specialmente ai nri 980 e 981, vedrà che se da un lato si stabilisce che *il genere umano si pervertì liberamente*, per l' altro non oscuramente vi trapela che fu quasi una buona ventura per Dio che l' uomo si pervertisse: « Fu la bontà stessa « di Dio che decretò la permissione del peccato, cioè fu permes-« so il peccato, perchè *solo così* la bontà restava libera ad otte-« nere quell' ultimo fine che i riguardi di giustizia e d' equità

(1) Posto quanto sopra la vittima sacrificata *per la salute delle nazioni* non sarà più Gesù Cristo, o non esso solo, ma coi Farisei e altri Ebrei increduli, e noi dobbiamo forse loro riconoscenza, perchè si sagrificarono per cecità volontaria. Lo stesso si potrà dire di tutti gli altri empii che sono mezzi necessarii o ad assicurare, o a fare più bella e tonda la somma dei beni di cui gli eletti goderanno alla fine. Nè saranno più da riputare affatto scimuniti quegli ipermistici che s' offrivano a sopportare le pene eterne dell' inferno (checchè intendessero con ciò), a gloria di Dio ; se gli avesse esauditi, non sarebbe stato, come infra vedremo, che per aumento finale del bene universale, unico, oggetto della divina volontà a cui costoro in sostanza si sarebbero in tal caso conformati.

« verso gli individui gli avrebbero impedito, togliendole l'effon-
« dersi quanto avrebbe voluto ». Ecco adunque un altro singolarissimo modo di dire lo stesso, che cioè il male, il peccato, la ruina di certi enti morali era necessaria a dare largo spazio alla bontà divina, che sarebbe stata impedita ad ottenere l'ultimo fine, l'ottimo, se avesse dovuto trattare *coi riguardi di giustizia e d'equità* tutti gli individui. Ma se è singolare la teoria non lo è meno l'appoggio scritturale che le si arreca: « E questo, sog-
« giungesi, è ciò che ne dice il libro della Sapienza: *Poichè, se*
« *avremo peccato, noi siamo tuoi*, cioè siam diventati cosa tua,
« di cui tu puoi disporre ad arbitrio, e *arriviamo così a conosce-*
« *re la tua grandezza* (Etenim si peccaverimus tui sumus scien-
« tes magnitudinem tuam, *Sap.*, 11, 2), cioè a sentire tutta la
« padronanza che tu hai acquistato sopra di noi ». Or dunque cosa vuol dire tutto questo se non che se tutti gli enti morali avessero perseverato nel bene Dio li avrebbe dovuti trattare coi riguardi di giustizia e di equità come enti morali, e non come cose, come schiavi, con quella assoluta signoria che risponde alla perfetta servitù, secondo ciò che più volte espone nella Fil. del dir., v. 2? (di che vedi sopra *pag. 556, c. 8, p.* 2 dell'opera); che si è nel peccare che gli uomini caddero, secondo Rosmini, in quella perfetta servitù verso Dio, e che è in ragione di questo suo assoluto dominio che Dio ha potuto indi distribuire i suoi doni come volle, con *libertà pienissima acquistata da Dio in conseguenza del peccato*. Dunque è da dire perciò in definitiva che nè Dio era pienamente libero nella distribuzione dei suoi doni, nè avrebbe potuto ottenere il suo fine massimo col mezzo minimo senza del peccato, che ritorna quindi ad essere un mezzo necessario a porre Dio in libertà di giungere al suo fine; è da dire che il sistema del Rosmini non va se non si giunge a fare per un titolo o per altro Dio padrone dispotico delle creature, e sciolto da ogni riguardo verso di loro. Il che tutto si vede chiaramente conseguire dalla teoria esposta in quel capitolo 35, il quale perciò non ci sembra punto risolvere la difficoltà nata dai precedenti, e soltanto ne muta l'aspetto aggiugnendovi altri imbrogli (1). Ora noi ritorniamo in via.

(1) Troppo spesso occorrerebbe fare un libro per dichiarare gli intrighi nascenti da poche parole. Qui noto: 1° Che se Dio acquistò col peccare degli uomini la libertà piena di compartire loro ad arbitrio i doni a cui aveano perdoto ogni diritto ed ogni merito di riguardo, ciò non vale nulla rispetto agli angeli che perseverarono nel bene, ai quali però in definitiva fu preferta la natura umana nell'incarnazione, intorno al che vedremo come Rosmini avrà da lavorare per dare la ragione dell'uso del minimo mezzo, che in questa parte rimarrebbe sempre arbitrariamente usato da Dio senza la ragione di quell'as-

E questo Dio filosofo e stoico riesce anche di necessità come gli antichi stoici poco o nulla esorabile alle preghiere. Egli esaudisce, secondo il Rosmini, la preghiera che *dimanda l' aumento del bene complessivo ed ultimo*, cioè per meglio dire non l' esaudisce se non perchè già egli stesso per legge e necessità propria è intento a realizzarlo; sia che l'uomo preghi o non preghi l'ottimismo del tutto riescirà infallibilmente; ma la preghiera che riguarda il bene particolare delle parti, degli enti singolari altro che esaudirla non è in sostanza a lui piacente. « Perocchè certo « non pregherebbe bene (parole di Rosmini) colui che amasse « tanto *la salute eterna* d'una persona che la preferisse ad un'al- « tra grazia che vie più aumentasse la somma del bene finale. « Poichè essendo quest' ultimo risultato di bene massimo l' og- « getto della volontà di Dio, chi l' escludesse pregando non si « uniformerebbe al divino volere » (*Teod.*, *655*). Nel che si conferma la idea che a Dio siano proprio necessari gli empi, e per identica ragione i loro peccati, e che la sbaglia il cristiano e la Chiesa se chiedono la salute di tutti, e la cessazione dei peccati (1). Nè ha forza alcuna la eccezione che il Rosmini vuol fare

soluto dominio col quale sceglie fra gli uomini massa dannata, i suoi eletti. 2° Che abbiamo qui una teoria singolarissima secondo la quale il peccato anzichè farci schiavi del demonio, ci fa schiavi di Dio, e la redenzione anzichè un conquisto di Gesù Cristo sul demonio, è un atto di divina signoria assoluta. 3° Che quel passo della Sapienza che tutti intesero finora dei peccati attuali, ed eventuali, e in cui si fa un contrapposto fra gli ebrei credenti a Dio vivo e vero, e gli idolatri non tementi i loro idoli muti, dee essere inteso del peccato originale, come se per questo arrivassimo a conoscere la grandezza di Dio nel sentire un dispotico dominio divino; monsignor Martini traduce quel versetto: *Se noi peccheremo siamo tuoi, noi che conosciamo la tua grandezza, se non peccheremo, sappiamo che tu tieni* conto di *noi;* il che non vuol dir altro se non che noi peccando non abbiamo speranza di fuggire alla tua potenza, ma sappiamo d' avere peccando o non peccando un Dio vivo, giusto e misericordioso, mentre gli idolatri nè temono, nè sperano nulla dai loro idoli dei quali parlasi in tutto quel capitolo e nel precedente. E così pure lo spiega l'Alapide. Sia questo un nuovo esempio della ermeneutica biblica rosminiana.

(1) *Chi l'escludesse!* Ma costui sarebbe uno stolido, nè vi ha cristiano che chiedendo a Dio la salute eterna d' una persona *la preferisca ad altra grazia che aumenti vieppiù la somma del bene finale;* anzi il cristiano e la Chiesa chiedono in ciò che Dio ordini le cose così, che arrivando quell' anima alla gloria si aumenti il novero delle stelle dell'empireo, e la gloria e il bene finale che Dio ne ritrae; che Dio faccia questa grazia a quell'anima senza detrimento di altre maggiori che avesse in disegno di fare, perchè le grazie di tal fatta non si escludono l'una coll'altra, massime trattandosi di soggetti diversi, così che Dio non possa graziare uno senza perderne un altro. Dunque in quelle parole *chi escludesse l'ultimo risultato di bene massimo* si suppone un'ipotesi assurda per velare un'assurda teoria; e così accade non di rado al Rosmini di gettar un epiteto, un correttivo, che sembra mitigare la sua tesi o il corollario, ma che in sostanza guasta il filo del ragionamento. Faccio quest' avvertenza per non ripeterla sebbene già ne sieno occorsi, e ne occorreranno altri casi simili. Del

a favore delle preghiere che un faccia per la propria salute eterna, e dell' esaudimento delle quali abbiamo da Cristo la promessa, ove ci atteniamo alle condizioni da Cristo postene. Poichè il Rosmini non invoca già ad argomento del valore delle preghiere che un faccia per la propria salute tale promessa di Cristo, ma una ragione che prova troppo o prova nulla. Ei dice che *è necessario al bene ultimo complessivo che alla orazione debitamente fatta segua l'esaudimento*, ragione che varrebbe tanto per le preghiere che facciamo per la nostra, come per quelle che facciamo per l' altrui salute; ragione d' altronde che non ci dà la menoma idea d' amore che Dio abbia per noi singoli, e per la salute nostra particolare, nè dell' amore con cui Cristo fa presso il Padre l' avvocato per noi, e presenta le nostre preghiere colle sue, ma ci riporta sempre a considerar Dio come unicamente sollecito del bene complessivo dell' universo. E chi meglio si voglia persuadere della stoltezza a cui riesce l' orazione rosminiana, che chiede ciò che Dio non può a meno di fare, cioè il bene del tutto, e che anzi si risolve nel pregarlo che realizzi tutto il tipo dell' universo quale se lo tiene in seno, veda la lunga descrizione dell' orazione di Cristo stesso (*Teod.*, *665*, *666*) chiusa con questo epifonema: « Quando dunque il Cristo come uomo doman- « dava al Padre che fosse realizzata quella gloria che gli era *ab* « *eterno* destinata (coll' orazione *Clarifica me tu, Pater, etc.*), « *altro ei non chiedea* se non che quella inclinazione e volizione « unica che *ab eterno* ebbe Dio di produrre il mondo, ricevesse « nel tempo il suo effetto ». Nel che noteremo di passaggio come al tempo di Cristo, secondo Rosmini, il mondo non fosse prodotto, e Cristo perciò sia venuto a finire di produrlo, il che si ritenga come argomento del confondere, che poi fa il Rosmini, la creazione e la ordinazione del mondo, l' ordine supernaturale col naturale (1).

resto la carità essendo universale, i maestri di spirito insegnano tutti d'accordo che non solo la salute nostra nè quella di verun individuo ha da essere domandata ad esclusione implicita o esplicita di verun altro bene finale, ma che anzi tanto è più gradita a Dio la preghiera quanto si estende a chiodere un bene più universale ed estensivo a maggior numero di persone; e perciò la Chiesa chiede a Dio che salvi tutti, perchè sa che il divin volere per sè stesso sarebbe di tutti salvare, come Cristo per tutti è morto. La teoria pertanto della carità ne sembra soffrire assai dai principii rosminiani, come abbiamo già veduto singolarissima quella dell' umiltà, e lo vedremo meglio ove si parlerà della supremazia data all'umana sull'angelica natura.

(1) Perchè il Rosmini va a cercare la ragione del *bene complessivo* in quelle preghiere che vengono, come ei dice, esaudite, e non la ragione ovvia e solita, la promessa di Cristo? Perchè questa promessa nel suo sistema, se bene si analizza, non ha un valore proprio particolare, e non può essere se non

Ora dunque chi dirà mai che questo Dio sia amoroso per gli uomini, mentre egli è così stentato che preferisce di far risultare non il massimo bene assoluto possibile, disponendo di tutti i mezzi che ha egli in potere, e che non impediscono la libertà umana, ma il massimo bene possibile col minimo mezzo, e lascia così rovinare il bene particolare di tanti enti? Non ci venga a recare il Rosmini l'altra sua legge dell'esclusa superfluità, per dirci che l'impiegare mezzi più ampi sarebbe *superfluo* e indegno della sapienza divina, che anzi l'uso del solo mezzo minimo difetta al bisogno reale, e degli enti singoli e del tutto, e dimostra insipiente colui che avendo abbondanza di mezzi fa dello spilorcio a voler impiegare il solo minimo, il quale alla fin fine gli darà non il massimo bene possibile, ma il massimo relativo al mezzo minimo impiegato, e quel che è peggio con rovina positiva ed eterna di tanti individui morali. Dei quali enti perduti, noi piuttosto potremmo dire, attenendoci ai canoni del Rosmini (esposti nella *Teod.*, *l.* 3, *c.* 17), che fu superflua e dannosa la creazione, perchè anche secondo il suo modo di conteggiare la somma finale dei beni dee trarsi depurata da tutti i mali, dunque se questi non fossero, il bene ultimo sarebbe maggiore. E chi dirà inoltre che sia onnipotente e provvido un Dio, a cui se si chiede qualche grazia anche di solo ordine temporale, cioè qualche divario nella distribuzione dei beni e mali temporali, si chiede proprio l'impossibile, poichè creando esso *il solo mondo possibile*, e nel mondo tutte le varietà possibili e ragionevoli, non v'è più luogo a domandargliene una che non abbia dovuto già stabilire di creare o di escludere? « Coll'esigere » (dic' egli a coloro che chiedono una distribuzione di beni e di mali temporali diversa da quella che succede) « coll'esigere una mutazio-
« ne nell'ordine prestabilito delle cose, sia questa mutazione na-
« turale o miracolosa, si esige da Dio un universo nuovo, una
« nuova concorrenza o abbattimento di fatti fra quelle infinite

una dimostrazione, una indicazione di quella predeterminazione ferrea che opprime Dio stesso nei suoi atti *ad extra*. La promessa di Cristo non può più essere tanto un atto benevole di sua onnipotenza mediatrice, colla quale egli ci fa sicurtà presso il Padre di dare alle preghiere nostre un valore che altrimenti non avrebbero, quanto piuttosto è una rivelazione che ci fa sapere che Dio, nel fare il computista per ottenere il massimo bene col minimo mezzo, ha portato anche in calcolo come mezzo questo della preghiera in dati casi. La quale però dovrà essere predeterminata come tutto il rimanente, onde non si vede come possa sussistere nemmeno nell'esandirla veruna generosità di Dio e di Cristo che muti gli ordini e i mezzi del progresso verso l'ottimo, con libertà di scegliere fra un ordine e l'altro, fra mezzo e mezzo, e di accordare più o meno.

« concorrenze o posizioni che possono dare gli innumerevoli ter-
« mini, cioè gli esseri e i movimenti possibili degli esseri che
« sono nell' universo, scambiati i loro posti per tutte le manie-
« re » (*Teod.*, 241). Ond' è che accoppiando questa teoria relativa ai beni e mali temporali a quella relativa alla salute eterna degli individui, abbiamo da consolarci nella armonia prestabilita e nell' ottimismo finale, di tutte le calamità temporali, e anche dei peccati e della perdizione delle anime, e non turbar la mente a Dio per chiedergli un universo nuovo chiedendogli qualche grazia temporale particolare; non abbiamo più a pensare a miracoli, i quali non sono altro che effetti d' una qualche legge non da noi conosciuta, altrimenti andrebbero in diminuzione del bene complessivo ultimo; nemmeno dobbiam chiedergli la conversione di un empio, la salute di qualch' anima, l' evitazione di qualche peccato, cose che egli farà da sè se così esige l' armonia prestabilita (1). La quale per necessità dee del pari e tanto più dominare sull' arbitrio meschino dell' uomo. Addio adunque con la carità di Dio per noi anche la carità nostra per lui, pel prossimo, e la libertà stessa divina e la nostra (2).

La filosofia non è, ne può essere affettuosa, e tanto meno lo

(1) Questa conclusione non è ipotetica, e può vedersi che nei libri ascetici del Rosmini la Chiesa è proposta ai fedeli ad amare nel suo tutto, nel *suo gran corpo*, come *il gran mezzo pel quale Dio vuole che venga glorificato il suo nome*, onde non v'è pericolo di *sbaglio* ad amarla tutta, non così *se si trattasse di una sola parte non essenziale*. E siccome niun individuo come tale è parte essenziale della Chiesa, e niun sa se questa parte *Iddio non la rigetti da sè*, gli uomini, i fedeli si deono amare solo *condizionatamente*, e *limitatamente*. Come amare condizionatamente quando in ultima analisi, per ciò che colà dice il Rosmini, i soli eletti alla gloria sarebbero amabili? Volere condizionatamente una cosa si concepisce che si possa, ma amare condizionatamente le persone in ragione d' uno stato futuro e ignoto a noi come è quello d' essere o no l' amato eletto alla gloria non si capisce. Secondo ciò che insegna ià il Rosmini anzi la Chiesa stessa debb' essere amata e servita in modo assai poco affettuoso, poichè il cristiano *dee godere una perfetta tranquillità, conservare un gaudio pieno, per quanto gli avvenimenti fossero contrari al bene della Chiesa stessa, bandendo ogni ansietà ed inquietudine, ogni specie di sollecitudine, anche quella che talora può avere a scopo il solo bene della Chiesa di Gesù Cristo*. (Ved. il Man. dell' Esercit., lez. IV e V). Povero S. Paolo che portava in cuore la *sollecitudine* continua non solo pel *gran corpo della Chiesa*, ma per le chiese singole, e piangeva, e s' affannava, e faceva il cuore suo specchio di tutte le afflizioni, e mali dei suoi fratelli! Leggansi quelle due lezioni che non posso che indicare, e vi si vedrà il riflesso delle teorie sovra esposte, le quali come ci danno poca idea della carità generosa di Dio per noi, debbono condurre a modellarvi la carità degli uomini verso Dio, e verso il prossimo.

(2) « Quantunque per operare gli uomini non consultino che il loro libero
« arbitrio, non producono meno, in ragione d' una necessità nascosta, un or-
« dine di cose anticipatamente determinato ». Dottrina di Schelling. (*Maret, Saggio*, c. 4).

è, quanto è più razionale, poichè a dimostrare apoditticamente ella non ha che un modo, cioè facendo vedere la conseguenza necessaria in un necessario principio, quindi dove ella pretende dimostrare le sue teodicee intorno alla provvidenza divina, e alla produzione, e governo del mondo colla sola ragione, come necessarie conseguenze di principii e leggi necessarie *a priori* in Dio stesso, essa concepisce Dio come un uomo, legato da leggi che gli soprastano, mentre le leggi per Dio tanto sono leggi quanto egli liberamente se le impone nelle sue opere esteriori, nelle quali aborrendo per natura da ciò che è falso, o urta di fronte colla sua bontà infinita, sceglie poi il modo e la misura che vuole del bene che opera. Una tale filosofia troppo facilmente si raffigura un Dio a propria imagine, razionalista, calcolatore supremo, governatore astutissimo anzichè padre amoroso (1). E per-

(1) Rosmini crede sempre di risolvere colle sue teorie tutti i problemi, troncare tutti i nodi, e tutti gli errori possibili, e così egli crede di « comporre la quistione agitata dai teologi e dai filosofi, come possa Iddio amare le « creature e volerle creare per atto di bontà, quando egli non ha bisogno di « loro, nè esse gli possono aggiungere alcun bene, ecc. ». La composizione consiste « nella sua dottrina che il divino operare abbia a scopo la piena rea« lizzazione delle essenze eterne degli enti ». (*Teod.*, 637). Ma primieramente a noi sembra che la quistione così posta riesca ridicola; poichè la difficoltà di spiegarsi la bontà di Dio nel creare, non viene già dal *non avere esso bisogno nè utile* delle creature, anzi se n'avesse bisogno non creerebbe per bontà ma per amor proprio; ed appunto perchè il realizzare all'esterno gli enti di cui tiene in sè le ragioni è cosa per lui indifferente (mentre queste ragioni in quanto sono perfezioni di sua sostanza divina realizzate o no all'esterno sono per lui e in lui egualmente gloriose), ne viene che è liberissima e disinteressatissima la sua scelta nel bene reale che fa non a sè, ma alle creature che realizza a preferenza di altre senza numero che potrebbe realizzare e non realizza; e perciò la creazione è dono, è grazia. Ben piuttosto viene la difficoltà dello spiegare la bontà di Dio dal cattivo esito di molte creature, di quelle cioè di cui si può dire con verità che *melius erat si natus non fuisset homo ille*, e se adottiamo in un qualunque modo l'idea che il male loro fosse veduto da Dio come necessario mezzo, siamo fritti, non possiamo più salvare la bontà assoluta di Dio, ma al più la relativa in quanto preferì un gran bene degli uni misto di molto male degli altri, sebbene tal male abbia dovuto volere come necessario mezzo a quel bene. Ma oltrecchè la teologia confessa nella predestinazione un mistero, essa poi nondimeno dimostra *a priori* la bontà di Dio che creò tutto buono, e tutte le creature intelligenti indirizzò non solo al loro bene naturale, ma di più a un bene soprannatura, con mezzi acconci a conseguirlo, nessuno indirizzò al male, il male non ebbe mai come necessario nemmeno come mezzo, ma lo preconosce e permette come effetto accidentale della libertà, utilissima in universale, delle creature intelligenti che devono essere poste in istato da poter meritare per conseguire nobilmente il sommo bene; effetto poi che Dio riordina anche nel fine così che quel male stesso divenga occasione di bene per gli eletti e di bellezza per l'ordine universale. Se per contro Dio realizzasse tutte le essenze degli enti come un giocoliere, o un facchino che vuole far vendere quant'è capace di fare, niuno gli dovrebbe gratitudine dell'esser restato realizzato; e ammessa la necessità del male quelli che vi restano perduti avrebbero ragione di dire che Iddio faceva meglio a non

ciò le cosmologie dell' ottimismo e della armonia prestabilita e altre simili mentre sembrano ingrandire l'idea della sapienza divina, sminuiscono quella della sua misericordia e libertà. E ricadono poi a sminuire anche quella dell' uomo, il quale come potrà mai credersi libero e buono nella scelta fra diversi beni se tale scelta praticamente non gli pare libera in Dio? Come potrà credere al vero suo merito nella virtù se crede che Dio, ed egli stesso, operino in conseguenza d'un ordine impreteribile, comunque tale impreteribilità non si ponga come effetto di una forza cieca, ma come effetto di una sapienza misera, che non può, nè sa trovare varietà di scelta nella misura del fine che vuol ottenere, e nei mezzi per arrivarvi? Spingendo molto avanti la ricerca delle leggi secondo cui si vuol credere che Dio operi *ad extra*, si pericola di porgere un tipo di servilismo o d' egoismo trascendentale in un ente di ragione che decorasi invano del nome di Dio, ente però che nulla può nè fa se non ciò che è necessitato o ha interesse di fare; ed è perciò che il panteismo che è il genere supremo di tali sorte di filosofie, ne pare essere di invenzione tanto più infernale, quanto più tende a obliterare l'idea dei più dolci ed amabili attributi della divinità che presenta sotto l' aspetto di quelli grandiosi sì ma formidabili. E anche sfuggendo al cieco fatalismo dei panteisti dichiarati di tutti i tempi, si lambe nondimeno quello dei panteisti mitigati, i quali cercando nella immutabilità delle ragioni eterne che sono in Dio e nei suoi attributi la spiegazione di ciò che ha fatto, o permette si faccia al mondo, e che spesso sembra a noi mortali sì alieno dalla perfezione divina col riferirsi ad un ideato ottimismo finale concedono implicitamente o esplicitamente la necessità del male e piuttosto scusano la provvidenza che non la magnifichino. La filosofia non seppe nè saprà mai districare da sè la quistione del male, e quanto più si avvicina ai principii panteistici tanto meno ella sa spiegarsi le origini e il fine delle cose (1). La religio-

crear nulla se potea astenersene. Del resto la obbiezione combattuta dal Rosmini non è se non di quei filosofi che non conoscono davvero il Dio dei cristiani, il quale spargendo le sue misericordie su tutte le sue opere nella creazione, ed essendo intervenuto colla redenzione a suo gran costo a ristorare e sublimare la natura umana corrotta dal peccato, ci rese la sua bontà il più sensibile di tutti i suoi divini attributi.

(1) I panteisti superlativi idealizzando il male come Hegel, o riducendolo ad identità col bene nell' assoluto come lo Schelling, si liberano dalla quistione spinosa negandolo in sostanza, o considerandolo come un mero fenomeno transitorio (*Moret*, c. *6*). Leroux, che in questo è alquanto riserbato, admette l' esistenza del male, ma lo considera come un *mezzo necessario* alla perfettibilità, cioè come un bene dell' umanità perfettibile. Tanto quelli poi quanto questo si credono di scusare ciò che essi tuttavia chiamano provviden-

ne ne addita un mistero nella conciliazione fra la sapienza e la misericordia divina, sapienza che vuole e predestina tutto ciò che è bene, preconosce, e permette il male perchè sa riordinarlo al bene, e lo permette non mai come una necessità nè come un vero mezzo pei suoi fini, ma come un ostacolo che sa vincere, un difetto che sa ricolmare, un'occasione che sa volgere a pro della misericordia che entra ad addolcire tutti i calcoli rigorosi della sapienza, come la libertà entra a nobilitare tutte le opere dell' una e dell' altra. E Dio stesso amò dipingersi nelle S. Scritture non tanto come onnipotente, onnisapiente, giusto, quanto come infinitamente amoroso e liberamente munifico, carità per essenza; Dio che tutti i suoi attributi pone in moto come tante forze a servizio della carità essenziale, che è non solo essenziale a tutte tre le divine persone, ma è anche personalmente sussistente e personificata in quella che è *in divinis* il nesso delle altre due, e nelle opere esteriori e il principio prossimo, e la legge di governo del mondo morale; di cui stando immote in Dio le ragioni eterne ne vanno infinitamente distinti i modi e le misure senza numero con cui Dio fa e può condurre le cose create all' ultimo loro fine, il qual fine la religione ci dice essere bensì la gloria di Dio, ma quella gloria sopra ogni gloria che pone nell' essere, e non solo nel mostrarsi, infinitamente e liberamente munifico (1). Per la qual cosa ne sembra che niun uomo possa

za, il che non resta necessario a coloro che negano il male, e riesce facile a Leroux che non conservando nel suo sistema di trasformazioni umanitarie l'identità degli individui, e negando le pene eterne e ogni stato permanente, parla soltanto di mali transitorii come mezzi a un bene maggiore futuro. Ma Rosmini che nel parlare della necessità del male come mezzo si accosta al Leroux, trova l' imbarazzo del male eterno, e perciò lo vedremo costretto poi a considerarlo come un bene eterno e permanente, e son per dire come un mezzo necessario alla visione beatifica dei comprensori, non per indiretto soltanto e per accidente. Tant'è, per poco che si attinga dai principii dell' ultrametafisica eterodussa si trova alla fine lo imbroglio di farla star d'accordo colla dommatica cristiana. Vedremo che lo stato permanente ed ultimo dell' universo riescirà difficilissimo a spiegare al Rosmini, e che più prudenti sono i sofisti tedeschi e francesi che ricacciano le loro incognite nella creazione indefinita, futuro misterioso in cui promettono soluzione a tutti i loro palpabili assurdi.

(1) Il concetto che Rosmini dà *della gloria divina fine dell'universo* pare assai incompleto. Detto che la gloria in genere *non è altro che l'applauso che danno ad un'intelligenza le intelligenze*, continua (c. 25 e 26 della Teod.) a discorrere della gloria che Iddio cava dalle creature come d'un applauso di queste. Sebbene quella definizione non si scosti gran fatto da quella di Cicerone: *Gloria est frequens de aliquo fama cum laude*, e dall'altra di s. Ambrogio: *Est quasi clara cum laude notitia*; nè queste però nè quella abbastanza si distinguono dalla *fama* rumor vano, e dalla vana gloria, e non esprimono il vero carattere di quella gloria divina che essendo fine dell' universo è quella

dire *che era necessario che Dio operasse secondo le leggi della sapienza esposte* (Teod., l. 3, c. 25) da uomo qualunque, le quali saranno pur sempre leggi di sapieuza umana (se lo sono) e non divina (1). Ed anzi se una necessità in Dio vogliam porre in relazione alle opere sue esteriori, diremmo piuttosto che queste era necessario che operasse secondo le leggi della sua bontà amorosa, dalla quale la sapienza e ogni altro divino attributo rampolla, e piglia norma. Del resto Paolo che sclamava che sono incomprensibili e ininvestigabili le vie di Dio ed i suoi giudizii,

che mosse Dio a crearlo. Quindi mi pare che a concepire quel carattere conviene osservare che avendo Dio una gloria immanchevole (senza parlare di quella gloria che Dio dà a stesso) in tutto ciò che fa anche *ad extro*, gloria quella indipendente dall'approvazione e da qualunque applauso altrui, la gloria accidentale che cava dalle creature intelligenti, è di due sorta. L'una delle quali Dio la cava da tutte, che tutte conoscono e non possono disdire (nell' eternità) alla sua bontà, verità e giustizia, sicchè i reprobi stessi non le bestemmiano per errore, ma per pura malizia mentendo a loro stessi. Tale gloria l'avrebbe Dio cavata dalle creature intelligenti quando bene tutte si fossero perdute per loro propria colpa, e nissuna fosse rimasta in cielo ad applaudirlo. L'altra più nobile gloria, e per così dire ancor più accidentale perchè meno universale, è quella con cui i beati, che non solo intendono, ma sentono gli effetti di sua munificenza, applaudono alla sua bontà, ne godono, l'adorano, servono ed amano con tutto ciò che sono e possono; e questa è il vero fine dell' amor di Dio nel creare l'universo, ond'è che san Tommaso ne dice dietro s. Agostino, che Dio *non cerca la sua gloria per sè stesso ma per noi* (S. 2, 2, q. 113, a. 1, ed. 1). Quanto al *plauso* non è che una cosa secondaria ed accidentale, nella gloria accidentale stessa, nè dà grande idea di Dio il supporre che abbia fatto l'universo per applaudirsi, e farsi applaudire.

(1) Il Rosmini nel suo N. Saggio *(sez. 5, p. 2, c. 5, art. 2, oss. 3)* si contentava di dire che gli *parea probabile l'ottimismo intellettuale di Platone*, il quale opinava che *un essere non si potesse pensare fornito di sua ultima perfezione se non in un modo* solo. Quindi comprendendo l' idea del mondo come di un tutto uno *a priori*, questo ente non si può pensare fornito di sua ultima perfezione se non in un modo solo, e nella mente stessa divina non può capire se non l'idea d'un mondo sole, che in un modo solo può essere perfetto ed ottimo. Per confortare poi queste induzioni con qualche prova di miglior lega egli si appoggia al testo di s. Giovanni ove Cristo dice che la gloria del Padre consisteva nel cavare dai suoi discepoli il massimo frutto *(Teod., 509)*. Ma nel testo evangelico: *In hoc clorificotus est Poter meus ut fructum plurimum offeratis (c. 15, v. 8)*, è chiaro che la parola *plurimum* non esprime un superlativo così assoluto come quella di *massimo*, e può assai più naturalmente tradursi per grandissimo, anzi monsign. Martini la tradusse semplicemente per *gran frutto*. Oltrecchè altra cosa è che nell'ordine soprannaturale Dio volesse trarre il massimo frutto dalla cooperazione dei suoi apostoli, ai quali soli allora parlava, e a cui prometteva e dava grazie, ed aiuti tanto straordinarii, altro è il volerne dedurre che la provvidenza di Dio collimi a un tale risultamento, in tutto ciò che fa colla sua sapienza creatrice, e governatrice del mondo, del che solo si parla nel citato luogo *(lib. 3, cap. 13 della Teod.)*. Dell'ottimismo leibniziano tutti sanno, ora il sistema esposto nella Teodicea riposa sopra un complesso di induzioni, di congruenze, e non di *leggi necessarie* della divina sapienza, e non è, nè può essere apodittico anche dove non è evidentemente gratuito, o erroneo.

che nissuno gli fu consigliere, nessuno ne penetra i consigli, ne dice pure che la è quella un' altezza di ricchezza e di sapienza *ut omnium misereatur* (Rom. II). Quindi lasciando ad altri il vedere delle leggi formolate dal Rosmini nella sua Teodicea come direttive in certo modo di Dio stesso, vediamo un momento quelle precipue che egli crede proprie del mondo e dell' umanità sotto l' azione di Dio, che li creò e governa (1).

Si può già scorgere da tutto questo che il Rosmini con tante altre leggi dee imporre al mondo quella del progresso universale, progresso però in cui l' esigenza degli esseri è la grande forza fisica e morale che fa vegetare tutto fino all' ultimo suo possibile sviluppo, e produce il male di alcuni enti singolari come un mezzo necessario allo sviluppo dell' idea delle essenze, e come una varietà soavissima nel tutto completo. « Abbiamo in« dicato, dice ancora il Rosmini, la connessione degli avveni« menti dell' universo, e come l' andamento di tutte le cose, e « perciò la distribuzione dei beni e dei mali *pende intieramente « dalla posizione primitiva degli esseri*, e dei primi loro movi« menti » (*Teod.*, 256). Ora se la storia delle successioni e varietà dell' universo dipende intieramente dalla prima posizione degli esseri, questa posizione poi non pende già da libera volontà del creatore che non ebbe scelta fra diversi mondi possibili e tutto al più fu soltanto libero di creare o non creare, poichè non portava in seno che un solo esemplare del mondo, e un mondo solo gli era possibile, il qual mondo ora si viene evolgendo con

(1) Non è a dire come l'ordine di redenzione mandi in rovina tutto quel codice di leggi di sapienza che il Rosmini impone a Dio come necessarie e impreteribili in tutte le sue opere esteriori. La legge del *minimo mezzo* è posta fuor di concerto, poichè Dio a ristorar l'uman genere prese il mezzo massimo; la legge di escluse superfluità ne è pure bandita perchè Cristo pagò con cifre infinite un debito che intrinsecamente era finito, e pagò con soprabbondanza infinita, e poi perchè in Cristo solo v'è tutto il bene possibile dell'essenza umanitoria. La legge dell'unità per cui il Rosmini non concede scelta a Dio fra i possibili è dai Rosmini stesso dimenticata, dove dice che Cristo *paga vantaggiosamente il debito dell'umana natura*, e *potè salvar tutti quegli uomini che convenissero meglio alla sua somma bontà* (Teod., 758). Dunque scelse nella massa dannata, o anzi ivi trovò degli uomini che gli convenivano e altri no, il che esorbita in altro modo dall'idea cattolica della predestinazione gratuita. Si facciano simili confronti delle altre leggi rosminiane, e si vedrà che spesso sono nel libro stesso della Teodicea espressamente, o implicitamente contraddette dall'autore o in radice, o nell'estensione che loro dà. Chi poi ponga in confronto del linguaggio rosminiano che parla sempre di minimo mezzo, di escluse superfluità, il linguaggio delle S. Scritture e di Paolo cotanto magniloquo della sovrabbondanza delle ricchezza di Dio, dell'effusione prodiga dei suoi doni, della sua provvidenza che va all'ultimo fine delle cose, e dispone *a priori* i veri mezzi di cui si vuol servire, vedrà che giudizio fare di tutta in complesso la Teodicea fiore della ultrametafisica rosminiana.

un progresso spontaneo, in cui assai poco si può vedere cosa abbia a fare nemmeno come conservatore Iddio. Ed ecco come il Rosmini ci rincalza la sua teoria del progresso fatalistico: « L'e-« semplare del mondo benchè unico risultava da molti stati suc-« cessivi, i quali svolti tutti e successivamente realizzati fino al-« l'ultimo e finale, questo già dovea permanere eternamente sic-« come stato delle cose create compiuto ed ottimo » (*Teod.*, *666*). E dietro tali idee è a vedere come il Rosmini ampiamente ivi discorra della legge di gradazione e di varietà, per cui Dio soddisfa all'altra « legge di sua sapienza, da cui è mosso a cavare o-« gni bene possibile dalle sue creature, ed a disporre le cose per « modo che ogni bene riesca a toccare il suo apice, e si sviluppi « fino all'ultimo frutto di cui è capace » (*Teod.*, *685*). Questo progresso dunque del mondo che è necessario non sarà però indefinito, ma farà luogo ad uno stato permanente ed eterno, ma può poi davvero ciò sostenere il Rosmini che pretende, che l'essenza ideale non può essere conosciuta dalle creature intelligenti se ella non si realizzasse in tutti i modi possibili? (*Teod.*, *681*). Avrà mai Dio esausta di fatto nelle cose finite la infinita sua potenza di ideare e di fare? dunque quel suo stato permanente è bensì un atto di omaggio alla fede cattolica che pone per le intelligenze create nel tempo il termine d'uno stato fisso, l'eternità, ma non si concilia col progresso dell'universo, e degli enti idee tolte a prestanza dei Germani più logici quando pongono un progresso indefinito, e non finibile mai. Solito scoglio che il Rosmini trova nelle idee cattoliche che vuol conciliare colle eterodosse, e dal connubio delle quali risultagli un sistema incomparabilmente più sconnesso di quelli fabbricati dai panteisti, e dai fatalisti schietti, che traggono da una forza cieca di grado in grado tutto ciò che è, e la personalità per apice con una apocalisse a piacimento quanto al futuro indefinito, come ne abbiamo veduto qualche esempio in Leroux e Lecoutrier (1).

(1) I neoegeliani, e altri moderni panteisti intendono il progresso dell'universo così che ai mutino le nature stesse degli enti, il vegetale passi a stato d'animale, questo a stato di essere intelligente, e in fine di coscienza, nel che vedono la perfettibilità di Dio, ossia Dio stesso che viene ad acquistar nell'uomo la personalità che non avea. « Il moto interno delle forze del mondo « nel suo necessario sviluppo produce di grado in grado, di regno in regno « quest'essere maraviglioso, il di cui attributo fondamentale è la coscienza » (*Cousin*, *Cours du 1823*, *lect. 6. appo Maret*, *Saggio sul Pant.*, *c. 5*). E quando è venuto a maturità questo essere maraviglioso, dotato di coscienza, l'uomo l'umanità, non vogliono già che sia terminato quel progresso sostanziale delle nature; anzi il Leroux vuole che l'uomo e l'umanità sieno perfettibili non già, ei dice, al modo che l'intese Pascal, cioè perchè in somma delle cognizioni, la potenza delle arti umane s'aumentano per l'accumulazione

Ma lasciando ora noi questa parte del progresso universale, ne conviene vedere per quale via l' universo e il suo progresso divengano in singolarissimo modo umanitarii. E per verità finchè il Rosmini ci parlava solo dell' amore di Dio pel tutto dell' universo e pel bene complessivo, sebbene vi inserisse spesso menzione *della umanità*, non c' era modo di trovare come Dio potesse farsi sovranamente sollecito del proprio bene di lei, poichè i filosofi stessi pagani non disconobbero mai l' esistenza di esseri maggiori degli uomini, minori di Dio. Dunque perchè l'umanità non rimanesse nel gran tutto dell' universo un semplice ente singolare, di quelli che amati solo nel tutto non sono più che mezzi, e possono essere lasciati decadere in perdizione pel bene maggiore del tutto, bisognava o dire che l' umanità sia l'universo, al che propriamente non si accinse nemmeno la filosofia tedesca, o dire che fosse l'essere supremo (intendasi pure fra gli esseri finiti) l' apice e l' ultimo fine dell'universo, quello cioè in cui si deve « produrre quel totale bene ultimo e semplicissimo « dell'atto divino, che è la ragione divina dell'atto divino » (*Teod.*, *649*), e che perciò la massima esaltazione dell' umanità fosse necessaria a Dio stesso per ottenere il fine del mondo. Ma non potendosi dare in natura tale primazia all' umanità, vediamo a qual partito il Rosmini si appiglia per assicurare all' umanità il suo esaltamento, anzichè come dono libero di Dio, e soprannatu-

del lavoro delle generazioni antecedenti ; ma perchè la natura stessa, e l'umanità sono perfettibili, e il mondo tutto diventa sempre intrinsecamente migliore, ravvicinandosi sempre più al tipo ideale della perfezione e della felicità che non sarà però esausto giammai (*De l' Hum.*, l. *1*). talchè l' individuo è nulla se non un'alternazione di fenomeni in cui la natura passa da stato latente a dare sempre maggiori manifestazioni dell' essere. Rosmini che nulla vuole di tutto questo, ma che pur vuole un progresso universale in qualche senso necessario ed umanitario, se non fa Dio perfettibile come Cousin e i panteisti moderni, lo fa schiavo dell' ente ideale nel realizzarlo nel mondo finito: se non muta assolutamente le nature vedremo che vi admette delle alterazioni fondamentali, e incappa, secondo a noi pare, in due altri scogli principali, dei quali il primo è lo spiegare come dalla posizione primitiva degli esseri e dal loro primi movimenti possa l' umanità salire all' apice dell' universo; e vedremo or ora come se la cavi a questo riguardo. Il secondo scoglio è lo spiegare poi come il mondo possa giugnere ad uno stato permanente ed ottimo, quando l' ente ideale che contiene il disegno, e il tipo dell' universo è infinito in se, e perciò contenente tipi di varietà indefinite. La fede c' insegna che il mondo materiale è fatto solo a servizio delle nature intelligenti, e di queste sole ci assicura che arrivano a stato eternamente permanente (ottimo però o pessimo), ma come a stato soprannaturale. Ciò poi verrà anche a svilupparsi dove esporremo l' idea che Rosmini dà dello stato finale, non senza però confondere la natura col soprannaturale. Dovunque si viene più o meno palliatamente ponendo Dio in moto al suo operare *ad extra* per necessità, non c' è più maniera di farlo ragionevolmente fermare; vuolsi o la produzione indefinita, o la cessazione per impotenza e stanchezza.

rale, piuttosto come *ultimatum* necessario del progresso universale. Degli angeli ci poco parla ; si trovino poi essi un qualcheduno che loro faccia una filosofia angelica, come a noi fa il Rosmini con tanti altri una filosofia umanitaria.

Ripigliando quel passo succitato, in cui ci disse il Rosmini che l' esemplare del mondo, benchè unico, risultava da molti stati successivi, per finire in uno stato permanente come ottimo e compiuto, ei soggiugne : « Se non che il mondo contemplato « in questo suo stato ultimo e permanente, che è come l' arche- « tipo dei precedenti, benchè a perfetta unità e armonia in tutto « composto, ha un ordine nelle sue parti, e ve n'hanno di quel- « le in cui non istà propriamente il fine, ma sono condizioni in- « dispensabili alle parti finali. Ora le parti finali sono gli eletti « nello stato in cui si troveranno dopo la risurrezione » (*Teod.*, *666*). Ecco adunque che la umanità comincia a trascendere tutto il creato, e a divenire negli eletti la parte finale del mondo. Nè si precipiti a credere ciò vero (come lo è *secundum quid*), ritenendo l' insegnamento della teologia cattolica che Dio creò il mondo per glorificare in definitiva gli eletti, qual fine secondario conferente al fine primario della gloria sua propria, e nel vocabolo eletti in questo senso comprendendo anche gli angeli. Tutto questo sarebbe poco e triviale pel Rosmini, che vuole assai chiaramente che Dio cavi dal mondo il massimo bene possibile, e *lo sprema dall' umanità*, com' ei dice, e ciò appunto perchè essa è il minimo mezzo, essendo la minima fra le creature intelligenti. Nè cercheremo come data la esigenza degli esseri, e la realizzazione perfetta delle idee che sono in Dio, non sarebbe ad imaginare piuttosto che dovesse riuscire maggiore la somma del bene finale complessivo, se Dio a vece di porsi a cavare dall' umanità tutto il bene possibile, se fosse dato a simile lavoro attorno alla prima natura angelica. Stiamo alla legge che Rosmini suppone in tanti luoghi, che cioè la natura umana dovesse dare il maggior bene possibile, e che perciò anche in lei si spiegasse tutta la disuguaglianza possibile col discendere alcuno dell'uman genere all' ultima malizia possibile, il che lo indusse a porre in antitesi come due estremi ultimi, non già Cristo e lucifero come fanno i cattolici, ma Cristo e l' anticristo ; sul che già abbiam detto sopra (V. *Teod.*, 686). Ora secondo questa legge e secondo l'idea solita del Rosmini, che non concede efficacemente a Dio nè generosità di affetto per veruna delle sue creature, nè libertà di munificenza, è d' uopo ch' egli a spiegarsi le misteriose preferenze che Dio fece alla umana sull'angelica natura nell' incarnazione del Verbo, è d' uopo dico che cerchi nella stessa

natura umana un qualche titolo per cui ella debba trasalire all'apice di tutto il creato, cosicchè il progresso universale finisca per diventare un magnifico progresso umanitario, e lo stato finale perfetto ottimo permanente del mondo abbia da essere quello in cui tutto serva all' esaltazione della umana natura.

Questo titolo è *l' amore della superiorità* per cui *torna grato all' uomo vedersi superiore ad altri esseri* bene *sommamente appetito dell' umanità ;* appetito che Rosmini viene mostrando come possa esser legittimo e giusto in sè stesso, e che portato al suo colmo, svolge nell'uomo il desiderio di divenire l'*unica eccellenza*, e superiore a tutti gli altri esseri vari e diversamente graduati (*Teod.*, 682 *e seg.*). Quindi ritenuto, cosa non difficile a provare, che l' appetito di superiorità esiste nell' uomo, egli ne conclude che *la superiorità è ben conveniente alla natura umana*, anzi che se non l' avesse ottenuta di fatto, la natura umana, non avrebbe dato tutto il bene possibile, e sarebbe stato *perduto per lei un bene sommamente appetito qual è questo della superiorità.* Ora il sommo grado della superiorità sta appunto nell' unicità di eccellenza, cioè nell' essere a capo di tutti gli esseri dell' universo, ecco adunque provato, secondo il Rosmini, « che se la supe-« riorità è bene conveniente alla natura umana, e se Iddio per « legge di sua sapienza è mosso a cavare ogni bene possibile dalle « creature sue, e a disporre le cose per modo che ogni bene riesca « a toccare il suo apice, si sviluppi fino all' ultimo frutto di cui « è capace, conseguita la convenienza che anche il bene della su-« periorità dell' uomo debba crescere fino alla massima sua mi-« sura » (*Teod.*, 685). La quale misura essendo *l' unicità dell'eccellenza*, ne segue pure che la natura umana dee salire a maggior eccellenza dell' angelica natura non per magnificenza di Dio ma per non lasciare non soddisfatto quel suo appetito, e quella sua capacità (1). Ma perchè queste ragioni non varrebbero ancor meglio a favore dell' angiolo che tiene già insita dalla sua natura la superiorità sull' umana, e che non manca esso pure di appetito di eccellenza, come ne diede prova lucifero abusandone? Il Rosmini di ciò non fa quistione, ei non fa delle filosofie trascendentali per gli angeli, e noi accennammo sopra quella probabile

(1) L' autore nelle succitate parole usò il termine mitigato di *convenienza*, ma dal titolo del cap. 25, di cui è la continuazione il 26 dal quale è tratta questa citazione, dal contesto, dalla chiusa e dagli epifonemi espressi al num. 698 e 699, si scorge che dal lato di Dio non era soltanto convenienza ma necessità *di far crescere alla massima sua misura il bene della superiorità dell'uomo*, così esigendo, le leggi *necessarie* della sua *sapienza e bontà essenziale*, senza le quali non avrebbe Dio potuto ottenere il fine della creazione *la sua gloria*.

che cioè fra le nature intelligenti l'umanità è il minimo mezzo. Anzi consentendo Rosmini che « la condizione prima del genere « umano non favoriva questo effetto di portare l'umanità a tan- « ta eccellenza » (forse perchè non era stata bene indovinata la prima posizione degli esseri), ei vi trova « una nuova ragione, « per la quale conveniva alla sapienza eterna il meglio disporre « che quella prima condizione si cangiasse in un'altra più favo- « revole allo sviluppo di questo gran bene della umana natura, « la superiorità. Altrimenti la natura umana non avrebbe mai « potuto cogliere ogni bene di cui conteneva in sè il germe, nè « quindi esaurire nei suoi svolgimenti l'essenza sua da Dio con- « templata e voluta » (*Teod.*, 685). Da ciò il peccato dell'uomo, e la incarnazione del Verbo, che omai sembrano due mezzi di *creazione*, poichè sono posti non come due fatti sopra naturale l'uno, infra naturale l'altro alla natura umana, ma come svolgimenti o mezzo di svolgimento del germe del bene che la natura umana portava in sè, e della essenza sua da Dio contemplata e voluta. Da ciò forse altri vorrebbe inferire che non vi fu mai nè vera colpa, nè vera rigenerazione, poichè certo verun teologo nè idiota crederà che l'uomo faccia poi propriamente un male morale, nè che Dio rigeneri la natura umana quando quello pone col peccato il mezzo necessario ad evolgere la sua essenza, e Dio, colla incarnazione ne svolge il germe, e realizza l'essenza della natura medesima.

Trovato dall'autore il modo di derivare dalla sua teoria sull'appetito della superiorità dell'umana natura, progressiva fino all'unicità di eccellenza, la ragione della di lei esaltazione soprannaturale, trovato che la natura umana in certa qual maniera dovea produrre i due estremi, Cristo e l'anticristo, non gli è più nulla di misterioso nel Vangelo, e nè anche in paradiso, e in inferno, fuorchè l'esistenza e la condizione degli angeli e quella dei demoni. Poichè dovrebbe dirsi non più che il sommo grado degli eletti sarà di essere posti in cielo a paro degli angeli di Dio, come dice il Vangelo, ma anzi sopra ; e resterebbe a spiegare come questi potranno godersela in paradiso vedendosi scapitati dalla primizia per cui si credeano le prime creature dell'universo in ordine di natura, e non erano destituiti di natural appetenza di superiorità che resta eternamente insoddisfatta, mentre la godono incorporati in Cristo gli eletti, ancorchè tengano in cielo un grado secondo, e non giungano alla personale eccellenza, che in Cristo solo è perfetta, e in Maria in modo però molto diverso e inferiore (1). Per contro dovrebbe il Rosmini

(1) A chi legga con attenzione l'antitesi dei caratteri della perfezione morale assegnata all'angelica, e di quella assegnata all'umana natura nella Teo-

provarci ancora rhe l' anticristo e i reprobi saran più diabolici di satanasso, altrimenti la nequizia di quelli non è la massima, e non appare nell' umanità il massimo antagonismo, la massima disuguaglianza. Ma poichè per fortuna nostra e del Rosmini, e non rredo per le leggi da esso formolate, ma per infinita misericordia di Dio piarque a lui di derretare che il Verbo pigliasse l' umana rarne a rigenerazione e sublimazione sì di questa, ma anrora ad argomento di eterna letizia degli angeli, che in modo per noi misterioso sentono essi pure benefizio di questa opera, sebben per loro non potess' essere di rigenerazione, è facile certamente al Rosmini di venir anche magnificando « la superiorità « di Cristo sovra i demoni e sugli angelici cori, e di vedere la « serie degli eventi andarsi svolgendo allo scopo di sottomettere « a lui ogni rosa » (*Ib.*, 686). Ma sarà egli per soddisfare all'amor di *superiorità* naturale all'uomo rhe il Verbo assunse l'umanità e l' esaltò, e non anzi per dare all' universo intero l' esempio il più stupendo di umiltà divina?

Intanto poi a noi qui è facile il ravvisare un piano di umanitarismo e di perfettibilità umanitaria, rhe vinre tutti quelli possibili ad inventare dalle scuole odierne le più passionate per l' *umanità*. Poichè che cosa più umanitaria che « un Verbo di« vino che *ama e gode* ab eterno *l' umana natura*, e Dio rhe non « può rompiarersi del Figliuolo se non si rompiace anche della « natura umana del Figliuolo? » (*Fil. del dir.*, *v.* 2, 703 *e seg.*). Che cosa di più umanitario che un universo rreato da Dio al fine di esaltare *l' umanità*, facendola in sua naturale origine minima fra gli esseri intelligenti, e poi mettendola sopra tutte le rreature? Qual governo provvidenziale più umanitario se non questo, in cui la somma dei beni di rui godranno i salvati ***sarà la massima fra le possibili che il supremo governo divino dell' umanità potesse ottenere, salvi i divini attributi?*** (Teod., 376). Che cosa di più umanitario rhe un Cristo « la di cui umanità compia« cendosi nella umanità degli altri uomini per l'eguaglianza della « natura, brama di unire a sè gl' individui umani rolla romunica« zione *della natura e persona divina* ch' egli porta, e che è egli

dicea (specialmente ai n. 749 e seg.), la partizione fra le due nature sembra assai invidiosa. Pegli angeli l' atto perfettivo consiste nell' eterno atto di loro annichilamento e adorazione dell' umanità sublimata in Cristo, e questo fu *l'espediente della sapienza di Dio per sollevarli alla massima perfezione*; per l' umana natura per contro l' atto perfettivo è posto nell' eterno e ineffabile suo primato in Cristo, che come or or vedremo si diffonde sugli eletti così che non si potrebbe a meno di dire, che saranno in cielo più indiati i santi figli di Dio a titolo più sublime, che nol siano gli angeli; il che si raccoglie da altri passi dell' autore che or or citeremo.

« stesso ? » (*Man. dell'Eserc.*, *p.* 153). Che cosa di più umanitario che la Chiesa di Cristo, che non è altro che « la società na« turale del genere umano sollevata in alcuni uomini all' ordine « soprannaturale e recato al suo ultimo compimento e piena rea« lizzazione ? » (*Fil. del dir.*, *v.* 2, 633). Chiesa, nella quale Cristo rigenerando l' anima, *crea in lei il principio soprannaturale, base di una nuova persona* (Teod., 767), *mette in comunione coi rigenerati la sua divinità, acciocchè questa in essi domini in modo simile a quello che domina in lui* (Fil. del dir., v. 2, 709), ed *aggrega* i rigenerati alla *stessa società perfetta fra Dio e l' uomo ch' egli porta realizzata in sè*, mercè l' unione teandrica (*Ib.* 705) ; per modo che la rigenerazione cristiana è quel fatto per cui Cristo comunica agli uomini la divina natura, e « questa ge« nerazione soprannaturale è quella eterna del Verbo, aggiunta« vi la incarnazione dello stesso Verbo, appresso l'incorporazione « e l' innesto degli altri uomini in lui, per la quale mistica unio« ne gli uomini partecipano *della divina ed umana natura di Cri« sto*, e quindi altresì per adozione della sua filiazione » (*Ib.* 966). Certo pare a noi che, senza elevare qui altre dubbiezze che possono nascere sulla identità delle persone dei rigenerati prima e dopo la loro rigenerazione posta l' unione e comunicazione di natura e di persona che Cristo loro fa, difficoltà a cui vuole il Rosmini occorrere (*Ib.*, 706) ; ella è pur quella un' elevazione e un progresso per l' umanità stupendissimo, in cui l' idealità che Dio sol ama in lei giunge ad una altezza d' origine siffatta che l' atto d'idearla si addentra in quello generatore del verbo divino, e il realizzarla e sublimarla ne è come una estensione, sicchè l' adozione che richiede un *non figlio* che divenga *figlio*, non trova più tempo, nè ordine logico in cui tal distinzione si scorga, almeno quanto all' umanità ideale, che deve progredire nel mondo a sviluppare la sua natia grandezza in quei felici suoi individui che sono prescelti a rappresentarla, ed esprimerla. Vediamo adunque ancora un momento come la si svolga nel tutto, e come brillerà poi negli individui suindicati.

E quanto al tutto ne pare che ricapitolando le idee colle quali ci viene tracciata nella Teodicea tutta l' orditura dell'opera esteriore divina, noi dovremo ravvisarvi che l'opera non ebbe altro fine che l' esaltazione della natura umana, cioè la realizzazione perfetta in lei dell' ente ideale, e la riunione di questo dopo il suo ciclo esteriore a Dio alla sua realtà primitiva che sta in Dio stesso, sicchè il mondo dee dirsi, come lo dice il Rosmini propriamente, *il mondo dell' umanità* ; e il *sistema* mondiale, sistema della umanità (*Teod.*, 751), e la gloria di Dio sta appunto

in questa produzione operata col minimo mezzo al massimo bene dell' umanità. Ed ecco in poche parole le linee precipue di tale orditura. Dio, libero di quella certa libertà morale che nega bensì ogni determinazione od impedimento di causa esterna, ma pone un istintivo moto ad unirsi a tutta l' entità conosciuta, non potea per conseguenza avere e non avea se non un mondo possibile per tipo. Questo tipo era la realizzazione perfetta *ad extra* dell' ente ideale, dell' idea che in lui è realtà infinita, e che egli volea o dovea con tale libertà e volontà realizzare in modo finito fuori di sè. La sapienza l' obbligava a cercare l' ottimo risultato col minimo mezzo. Di tutto questo abbiam già veduto le prove nei testi succitati. Ora come fece Dio a riuscire? Creò un mondo angelico, cioè di angeli per natura superiori all'umana, e creò *un mondo dell' umanità*, con decretar « *ab eterno* di voler questa « innalzare colla sua onnipotente bontà e grazia al di sopra delle « altre maggiori creature, e di tutte le angeliche intelligenze fi- « no di farla sedere in trono con Dio stesso, ed ivi farla adorare « dal creato universo ». Con ciò fu fondato *il sistema del mondo dell' umanità*, cioè di un mondo che tutto collima a portare l' umanità all' apice di tutto il creato, e per cui variata la primitiva disposizione degli esseri in cui l' angelica natura soprastava d'eccellenza, Dio venne ad obbedire alla legge generalissima del massimo bene col minimo mezzo, portando sino all' unione ipostatica l' umanità infima fra le creature morali. Egli quindi richiese alle angeliche nature di volontariamente « umiliare sè stesse, « benchè per natura sì grandi, sotto a quell' essere umano com- « parativamente sì piccolo », nel quale annichilamento volontario degli angeli stava *la massima gloria di Dio, la massima perfezione morale dell' angelica natura*. Tale annichilamento negato dagli uni che ricusaronsi di seguire *l' esigenza morale dell' essere infinito*, li fece decadere dalla loro perfezione e dalla grazia, gli altri « compivano il dover morale, e l' infinito li assunse a sè di « sè stesso beatificandoli » (*Teod.*, 749 *e seg.*). Da ciò poi la grande *lotta cosmica*, di cui *l' umanità è argomento*, lotta fra il demonio che vuol perderla seco, e fra Dio che la sublima, sempre però colla legge del minimo mezzo, *licenziando* cioè *il demonio a far tutto quel male che riesce necessario a cavare dalle forze della creatura* (cioè dell' umanità), *e dallo sviluppo di essa in tutti i sensi, dalle sue limitazioni e deficienze ogni specie di bene che uscir ne potesse* (Ib., 751). Ed in obbedienza ancora a tante altre leggi di varietà, di esclusa eguaglianza, di gradazione, Dio non solo ha realizzato in Cristo *l' archetipo dell' umanità* ma l'ha *deificata*, e ne portò anzi *la parte inferiore la carne ad essere ado-*

rata dagli angeli. E di più acciò l'umanità si svolga *da tutti i lati, da cima a fondo, in tutte le sue varietà* ora si vengono realizzando in due serie *numerosissime di individui* tutti i tipi che si contengono nell'essenza dell'umanità, tanto *i tipi del bene* che *i tipi del male* (Ib., 756, 761, 762).

Da ciò il progresso *del mondo dell'umanità*, e dell'umanità stessa in cui si sviluppano ora questi tipi, e Cristo fa due ristorazioni degli uomini, nella prima delle quali ristora la *persona umana* col battesimo, nella seconda l'elemento naturale, ossia della *natura umana* colla risurrezione dei corpi (1), la quale poi seguirà quando saranno esausti, cioè realizzati, tutti i tipi possibili dell'umanità per mezzo *degl'individui destinati a rispondere ai tipi del bene* in virtù di Cristo, e degli *individui destinati a rispondere ai tipi del male*, che deono però essere *opera del demonio e di loro stessi*, non voluta ma permessa semplicemente da Dio. Nei qnali tipi realizzati « da un lato si riscontrano tutte le « varie possibili forme del bene che emanano dall'essenza della « natura umana, e che vennero distinte al principio con l'atto « creatore ; » e pel lato opposto « sotto a questa gerarchia di « predestinati comincia altra serie di tipi comuni realizzati, do- « ve probabilmente si riscontreranno nella fine delle cose tutte « le forme che può prendere la natura umana priva di grazia, « ed al male scaduta » (*Ib.*) (2).

(1) Si noti di passaggio come nel parlare di queste due rigenerazioni o ristorazioni (*Teod., 766*) si contrapponga quella *dell'elemento personale* della *persona umana* (cioè dell'anima razionale) che si fa nel battesimo, a quella dell'*elemento naturale*, della *natura dell'uomo*, come se *l'elemento personale* non fosse anch'esso *elemento naturale* dell'uomo. Ciò indica sempre più che per le sue idee intorno all'ente l'autore non considera come vero e proprio elemento naturale dell'uomo se non il principio senziente corporeo; la materia. Oltrecchè poi questo ritardo della *rigenerazione* dei corpi può servire a spiegare altre sue viste e dottrine intorno al peccato originale, in se stesso, nella maniera di sua propagazione, e nei suoi effetti rimanenti dopo il battesimo, sul che altri ebbero già a discutere le opinioni dell'autore. Del resto anche i corpi mortali partecipano alla rigenerazione battesimale, che si compie poi a perfezione ultima per tutto l'uomo nella risurrezione finale, e se si può dire che *la ristorazione* dei corpi segua solo allora che sono ristorati dalla mortalità e da ogni male, non si può dire che la *rigenerazione* non cominci per tutto l'uomo e per tutta la natura sua nel battesimo.

(2) Gioberti dice in qualche luogo del Ges. Mod. che « il giudizio univer- « sale sarà una grande formola di civiltà, » secondo Rosmini dee essere un giudizio accademico. L'inferno adunque finirà per essere un museo patologico completissimo delle nature intelligenti; il paradiso, una collezione di tutte le forme possibili del bene che emana *dall'essenza* dell'umana natura, come a dire un museo di modelli ? E il sopranaturale dove resta? E che uopo di questi tipi umani realizzati nel bene se Cristo è *l'archetipo* di tutta l'umanità, e nulla vi sarà nell'umanità di buono che non sia in lui non solo come Verbo, ma come uomo ed esemplare di tutti i santi? Dove va la legge della *esclusa superfluità* di

Ed ecco pertanto come ora che è sistemato il mondo della umanità, ora che fu variata quella condizione primitiva del genere umano, di cui parlammo sopra dietro Rosmini, secondo la quale l' umanità non avrebbe potuto sperare di salire all' eccellenza unica su tutte le altre creature, ora che Cristo ha ristorato *l' elemento personale* (Ib., 766) « e creato (come stupendamente « ci dice il Rosmini, *Ib.*, 767) nell' anima il principio sopran- « naturale *base di una nuova persona* », l' umanità ha il vento in poppa, e trasale e trasalirà sempre meglio tutti i limiti della sua natura finita stendendosi all' infinito che è suo oggetto, come già altrove abbiam veduto, colla *legge morale illimitata che è l'essenza dell' essere lucente alle menti che non ha confini* (Teod., 738), finchè arrivi a quel termine di sua perfettibilità e perfezione in cui sarà posto lo stato ottimo e permanente delle cose, e che quanto all' umanità e ai suoi individui predestinati ad essere le parti finali dell' universo, sarà la perfezione altresì di quella società teocratica, che si origina dalla stessa generazione eterna del Verbo, aggiuntavi l' incarnazione di lui, ed appresso l' incorporazione e l' innesto degli altri uomini in lui, come sopra ne abbiamo indicato i principii, e infra ne vedremo meglio il termine.

E la grandezza dell' umanità la si viene intanto svolgendo nel tutto umanitario, cioè nella razza e nell' ideale dell' umanità, anch' essa per gradi, pei quali « l' umanità svolge se stessa, e « tuttavia racchiude sempre nuovi germi nascosti; » gradi e stati per cui « l' uomo si trovò per l'addietro in tanti stati diversi dal « presente, che neppure da noi si sospettano, dei quali da noi « non si concepisce neppure l' idea e la possibilità. Parimente « soggetto a continuo moto l' uomo prenderà in progresso altri « stati pur nuovi, e sembrerà quasi d' un' altra natura dalla pre- « sente » (*Teod.*, 330 *e seg.*) (1). Del quale moto poi partecipa col

cui discorre tanto il Rosmini? *(Ib. c. 17)*. Che stranezza supporre *nell'essenza dell' umanità* i tipi del male? Dunque le essenze non sono buone essenzialmente? E gli individui *destinati a rispondere ai tipi del male* che sono *opera del demonio*, e *di loro stessi?* Gli individui opera del demonio, che modo di esprimersi? Ma *destinati a rispondere ai tipi del male*, destinati da chi? Certo da Dio che dunque *destinò* in genere che vi fosse il male come necessario, e lasciò agli uomini e al demonio che lo operassero, cioè lo individuassero, in virtù di un decreto divino che non accertò la propria esecuzione, poichè qui non si scappa dal sospettare che eseguiscono un decreto, non soltanto, e in tutto, permissivo di Dio.

(1) V. il c. 33, l. 3 della Teod. sulla *legge del germe*, ove si accenna dello stato primitivo *d'involuzione degli esseri*, del loro *svolgimento e distinzione per un movimento loro proprio*. Il che se discorriamo degli individui uomini che sono vere e reali cause seconde, può applicarsi loro benissimo in quanto sono perfettibili ed hanno forze naturali pel loro naturale perfezionamento, e

mutarsi e progredire dell' uomo, e dell' umanità, la stessa legge morale sua, e a date epoche l' ordine politico, e civile, sicchè « l' ordine morale patisce una modificazione notabile e gli scrit- « tori di questa scienza annunziano nuovi doveri, e altri ne di- « chiarano già antiquati, il che non può non recare qualche scan- « dalo a quelli che nel progresso del mondo sono restati un po- « co addietro, » e non più i moralisti, nè i civili legislatori, ma *i filosofi fissano l'imperativo morale* « Progresso questo nelle for- « mole morali che non accade nel solo individuo, e per acciden- « te, ma ella è legge del genere umano, delle società che si sol- « levano gradatamente da un ordine di riflessioni ad un altro « più elevato, e ciò a certi tempi, con certe posate, ecc. » (*Tratt. della Cosc. mor.*, 197, 820 *e seg.*). Al quale progresso non osta la invariabilità della religione e dei suoi principii, perchè, secondo il Rosmini, « la religione e la morale partono da due pun- « ti diversi, e tengono perciò stesso un cammino diverso, e sola- « mente quando sono alla fine del loro viaggio, e che l'una e l'al- « tra suppongonsi essersi rese perfette allora trovansi insieme, « anzi veramente diventano perfettamente identiche » (*Fil. del Dir.*, *v.* 1, *p.* 115, 116, *ediz. di Mil.*) (1). Religione pertanto che dovremmo credere essere estranea alla morale, e senza morale sua propria, come la morale dovremmo riputare essere valevole, fatta astrazione da ogni religione e idea di Dio, il che la ridurrà poi ad essere una morale nient' altro che umanitaria, e nemmeno deistica. La qual cosa inoltre dimostra che questo progresso umanitario e morale non è già quello che noi crediamo

ricevono aiuti superiori pel loro perfezionamento supernaturale; ma se parliamo dell'umanità *ideale*, o della natura comune a tutti gli uomini da Adamo in poi, che sono mere astrazioni non sussistenti fuorchè nei concreti, non è altro che un'utopia copiata dagli umanitarii moderni che sognano le trasformazioni della natura umana e la perfettibilità non degl'individui soltanto, ma di lei stessa, e la indeficiente palingenesia umanitaria che Leroux pose in sistema dietro Anacharsis-Clooz e Fourier, alle grossolane sciocchezze dei quali diede i colori filosofici che potè raccorre dalle scuole alemanne. I figli di Adamo saranno sempre sostanzialmente simili al padre, e l' esperienza piuttosto favorirebbe l'opinione della degradazione che non del naturale miglioramento della specie, l'una però e l'altro sono accidentali e dipendono dall'opera degli individui. Peggio poi sarebbe se nei germi nascosti nell' ideale dell' umanità volessimo deposta la causa del supernaturale che la eccede, come indica la parola stessa.

(1) « L'ultimo termine dello sviluppo umanitario non è la religione bensì « la filosofia. V' ha senza dubbio fra la religione e la filosofia una certa iden- « tità comechè si dirigano a diverse facoltà; la religione si dirige alla fede, la « filosofia al raziocinio. Il fedele si forma il simbolo, il filosofo cerca l' idea, « e qui trovasi l'ultimo termine dello sviluppo dello spirito ». Così Hegel riepilogato dal Maret *(Saggio, c. 4)*, conforme agli altri panteisti germani che l'apice dello sviluppo e dell'eudemonologia pongono nel sapere assoluto.

dovuto alla rivelazione di nuove verità da Dio fatta all' uomo, o di nuovi ordini, come avvenne al comparire di Cristo che insegnò agli uomini ignari e corrotti dottrine e precetti di cui non aveano punto sentore ; no, questo progresso è dovuto alla facoltà di astrarre che si venne sviluppando nell' umanità, facoltà per cui astraendo dai beni umani, dagli interessi di famiglia e di nazione, dalle idee volgari di felicità e di virtù, l'umanità viene apparando del tutto in se stessa la verità e l' amore. Anzi a tal progresso umanitario adattandosi Dio stesso, allora solo Gesù Cristo comparve sulla terra « quando l'uman genere fu perfetto « e i tempi furono pieni, e Cristo annunziò una religione divisa « e astratta da tutti gli interessi terreni piccoli e grandi, da tut- « to quanto spetta alla corporea natura » (*Teod.*, 330 *e seg. fino al* 342). Nel che non possiamo omettere di notare due scoperte bellissime, delle quali la prima sarà che l' uman genere fu *perfetto*, e perciò degno e disposto a ricevere Cristo non già quando i patriarchi e profeti, e molti anche delle genti che aveano ritenuta memoria della promessa primitiva del Messia, pregavano il cielo che lo inviasse, ma quando la gente ebrea corrotta e guasta nulla sapendo più astrarre dei beni materiali sognavasi un Messia che di questi l' arricchisse, e crocefisse Cristo annunziatore di beni astratti, e spirituali, e quando le genti tutte travolte nelle più turpi superstizioni e corruttele aveano perduto nella carne e nel vizio perfino il senso morale (1). La seconda scoperta poi sarà che la religione cristiana è *astratta da tutti gli interessi terreni, e da quanto spetta la corporea natura*, il che però ci torrà il mezzo di difenderla, presso gli uomini meno capaci di astrazioni perfette, come tutrice anche di quelli, madre dell' incivilimento, garante del bene eudemonologico anche dei corpi, di cui frenando in questa vita gli scorretti appetiti, toglie grandi occasioni di mali, e a cui promette nell' altra vita ciò che nissun' altra religione promise mai al corpo, cioè la propria sua risurrezione gloriosa. Oltrecchè un tale principio mentre collima con altre idee dell' autore già indicate sulla *rigenerazione* dei corpi, come se il cristianesimo non iniziasse in terra la rigenerazione di tutta la natura umana, favorisce troppo apertamente l' idea di

(1) A chi non piacesse questa perfezione del genere umano ai tempi della venuta di Cristo, indicheremo il num. 764 della Teodicea, ove dicesi che « quando tutta la natura umana fu resa vie più inutile che mai alla produzione « del bene, salvo la povera Vergine di Nazaret, l' infinito venne a cavare dal fi- « nito divenuto oltremodo inutile un bene infinito ». Dunque nè san Giuseppe, nè Simeone, nè Anna, nè altri siffatti giusti dello antico testamento viventi all'epoca dell'incarnazione del Verbo erano buoni più alla produzione di verun bene! Maria SS. era la sola anima giusta in terra! Errore diametralmente contrario al primo, ma errore anche questo.

quelli spiritualizzatori del cristianesimo che all'autorità sua sottraggono ogni cosa che senta del corporeo, e la soggiogano alla civile autorità con siffatti pretesti.

Che se poi avvertendo che il progresso generale dell' nmanità, cioè della specie, non si fa reale e veritiero se non in quegli individui di lei, in cui l'ideale dell' umanità realizza i tipi del bene, vorremo considerare per quali passi arrivino codesti individui fortunati al sommo bene dell'umanità, vedremo un altro genere di progresso individuale in cui per un verso apparirà il colore fatalistico, dall' altro correremo pericolo di perdere l'identità dei soggetti. Poichè abbiamo già veduto come quel soggetto uomo animalesco, principio senziente corporeo, diviene intellettivo, ricevendo l'elemento divino, l'ente ideale, che crea od è in lui l'intelletto, e cangia la natura del soggetto animale. Abbiamo veduto come quest' ente ideale variandosi in presenza del soggetto, e ponendolo in comunicazione col mondo reale gli dà sentore di sè e fa spuntare in lui la coscienza, e tutte le *facoltà naturali*. Fra queste si annovera, secondo il Rosmini, « la « capacità alla percezione della divina essenza, cioè la capacità « di ricevere da Dio la facoltà di tale percezione ». Ora se è legge per Dio il trarre dall' umanità tutto il bene possibile, non sarà stata per conseguenza anche leggo per lui il soddisfare a tale capacità, se non in tutti e singoli gli individui almeno certo in alcuni di essi, acciò si trovi perfettamente realizzato il tipo ideale dell' nmanità che contiene questa capacità? Poichè il Rosmini ne dice che « Dio, il cui operare è sempre intellettivo e morale, « non può mai avere a scopo della creazione l' individuo come « individuo, la mera realità dell' individuo che non esiste prima « che l' abbia creato, ma sì unicamente l' essenza eterna dell' in« dividuo, la quale merita stima ed amore morale e sta nell'idea « divina » (*Teod.*, 637) (1). Or dunque se la essenza eterna

(1) Noteremo di passaggio che il luogo or ora riferito potrebbe dare campo anche ad altre osservazioni. Se Dio non può aver *a scopo della creazione l' individuo come individuo*, e se la sola *eterna essenza dell' individuo merita la sua stima ed amore*, Gesù Cristo non fu dunque nemmeno esso amato e voluto da Dio come individuo reale appartenente all'nmana natura, fu dunque amato forse solo come *Cristo ideale*, o come la più alta attuazione e realizzazione (nella sua natura inferiore) della eterna essenza dell' umanità ? In tale caso non parrebbe doversi dire che anzichè essere stato creato l'universo pel Dio-Uomo, questi fu fatto per l'universo, acciò l'essenza della umanità, che *giacea nell'obisso dell'essere divino*, elevata all' indiamento il più perfetto possibile coronasse tutta l'opera cosmica salendo al più alto grado possibile di unicità di eccellenza? Pare che in questo sorgerebbe poi una quistione di priorità fra i decreti divini, nei quali resta a vedere se l'nmanità reale sia stata creata per gloria del Dio-Uomo, ovvero il primo oggetto di Dio sia stato la realizzazio-

della umanità contiene quella capacità, saremo nello stesso caso di ciò che si disse intorno al suo amore di supremazia, che Dio dovrà soddisfare a quella capacità. Ed anzi sembra di più che dovrà soddisfarvi non solo nella natura umana in genere, come può dirsi soddisfatta la convenienza della supremazia di lei sol che essa sia in un solo individuo portata ad unicità di eccellenza, ma dovrà soddisfarvi in tutti e singoli i suoi individui reali, perchè qui si tratta non di una gara o relazione fra due nature diverse, ma di un sentimento o facoltà affatto individuale e personale, che si riferisce proprio alla realità dell'individuo esistente, al quale negare *la facoltà dalla percezione della divina essenza*, sarebbe un negare l' adempimento d' una capacità *naturale* consistente nel ricevere quella facoltà, che pur dee aprire la più sublime e infinita carriera alla sua perfettibilità individuale e nativa. Ma se questo fosse così, dovremmo dire che non solo nella mente di Dio resta unico l' atto del creare la natura umana e sublimarla (il che non si nega in quanto tutto è uno in Dio), ma che anche nei suoi effetti esteriori concreti negli individui il passo della vocazione allo stato soprannaturale si spiana per modo che si confonde col primo con cui ne è realizzata l' esistenza, ovvero il secondo è così collegato al primo, che ne sembra una natural conseguenza. Ond' è che l'annoverare fra le facoltà naturali anche solo *la capacità* di ricevere da Dio la facoltà della percezione della divina essenza (cioè la facoltà del soprannaturale, come la chiama Gioberti, che loda tale rosmi-

ne dell'essenza dell'umanità, e il decreto dell' incarnazione sia poi venuto come mezzo indispensabile a cavare dall'umanità tutto il bene possibile. Che se poi Iddio, generalmente parlando, non ama la *realità dell'individuo* (chè il *mera* qui non ci ha da fare nulla, la realità non potendo stare senza l' idea) quando l'individuo *non esiste*, quando viene esso all'esistenza, come Dio lo potrà amar dopo? Poichè a Dio la realtà degl' individui creati non conferisce vantaggio di sorta. In tale caso bisognerà dire che Dio non amò nè gli individui, nè la specie umana, nè l'universo, nè verun essere reale creato prima di crearli, nè può amarli dopo, se non nella pura idealità che sta in lui, e non patisce in lui mutazione alcuna; e per ciò stesso non sembra suggerirgli verun motivo di creare standone egli sempre perfettamente appagato. Quindi non sapremo più dove fondare quell' inclinazione, quella volizione, quell' istinto divino di cui ci parlò il Rosmini, per ispiegarci come Dio si fosse mosso *ab eterno* a creare nel tempo. Lascio ad altri lo entrare più avanti nella soluzione di questi quesiti, che troppo spazio richiederebbero a trattarne per disteso. È certo che Dio non fece l'opera esteriore come fa l'uomo che ideata l' architettura della sua casa se la realizza per sentire il comodo che gli presterà in realtà e non gli presta in idea; ma nè anche non operò come il ricco e l' ingegnoso architetto che costruisce un edifizio solo per isfoggio dell' arte e della potenza sua: l' amor diffusivo di Dio sembra che debba avere per oggetto gli enti reali intelligenti come possibili, pria che sian fatti quali oggetti di sua beneficenza; e fra tutti quell' uomo che fu assunto all'unione ipostatica in cui sta il fine di tutto il creato, e di tutta la legge d'amore.

niana scoperta), è parola che abbisognerebbe di molti schiarimenti e limitazioni. Poichè l'uomo essendo cavato *dal nulla*, è nulla al di là di ciò che Dio lo fa, e perciò non ha veruna facoltà naturale se non tanta quanta ne ricevette dall'atto creativo; ora all'atto creativo, nel modo in cui lo possiam pensare noi in opposizione al soprannaturale, si attribuiscono solo quelle facoltà che pongono la umana natura in sua natural perfezione almeno iniziale, con forze proporzionate e naturali a conseguirla, quindi non può entrare in questo concetto niuna di quelle capacità che hanno rispetto proprio alla perfezione soprannaturale, quindi nemmen questa *capacità* di riceverne la facoltà non può avere nella natura se non un fondamento negativo, il che vale a dire non averne alcuno, se non vogliasi parlare di una potenza tanto nuda che equivalga per sè alla potenza del nulla rispetto all'essere, con cui non ha proporzione nè opposizione vera. E perciò la sacra Scrittura ci dice che Dio *dedit potestatem Filios Dei fieri*, cioè che questa potestà è puro dono a natura a ciò impotente; e dice che Dio è potente a suscitare *de lapidibus filios Abrahae*, come per iperbole a dimostrare che nell'uomo naturale nulla vi è che importi proporzion qualunque ed esigenza anche solo indiretta della percezione della divina essenza, culmine del soprannaturale. Le quali idee se non si tengono affatto ben distinte è facile troppo confonderle, come fecero i moderni filosofi, ed alcuni anche fra i cattolici troppo invaghiti dell'unità, i quali non distinsero nella mente divina, e negli effetti esteriori i fini proprii delle due opere di creazione e di sublimazione, e dei due ordini di natura e di grazia; dal che aborrendo il Rosmini non parmi siasi tenuto abbastanza guardingo poi nello scolpire le due idee, così che tal confusione non segua e non dia a quelle sue parole l'interpretazione temuta e permessa dalla loro ambiguità.

E di fatti nel luogo della Teodicea in cui cerca di spiegare come *l'uomo possa percepire la realtà di Dio* (695), sebbene oscuramente, pure ne sembrava indicarvisi che la percezione della realtà di Dio che consiste nella comunicazione della grazia, e della gloria, per quanto si dica *innestata sulle facoltà naturali*, e soprannaturale, non sembra però avere altro di soprannaturale che l'eccedere i gradi primitivi ed iniziali della natura umana, ed essere un complemento della natura stessa umana, qual fu intesa a principio dall'autore, complemento perciò in certo modo debito, e necessario al pieno sviluppo dei semi in lei posti nell'atto creativo, e alla perfetta realizzazione dell'ideale di lei, e dello stato suo ultimo e più perfetto.

Ed a veder meglio il pericolo varrà anche l'osservare che fin da principio l'umanità, e l'uomo furono detti constare di principio sensitivo, e d'ente ideale, elemento divino e parte di Dio, forma dell'umano intelletto. Che questo ente ideale infinito non ha limiti proprii alle sue manifestazioni rispetto al soggetto, fuorchè quando esso ente ideale gli dimostra la propria sua realtà, la quale non è altro poi che l'intera essenza divina in cui esso risiede. Che per conseguenza essendo esso ente anche parte della natura e dell'individuo umano, tanto debb' essere naturale al soggetto l'arrivare di grado in grado a percepire l'ente ideale, non più nella sua sola forma ideale ma nella reale, quanto è naturale all'ente l'essere non solo ideale ma reale ed infinito in Dio stesso, e lo svolgersi e manifestarsi come tale, poichè le evoluzioni di questo ente deono essere tutte naturali nel soggetto a cui è congiunto come elemento naturale. E di fatti il Rosmini ci dice al luogo citato che: « la realità di Dio è quella che cor-« risponde, ed adegua l'essere ideale ed universale che è la for-« ma dell'umano intelletto; *dee adunque Dio* darsi a vedere co-« me *forma reale* dell'intelletto; nell'essere ideale dee l'uomo « vedere rivelato, sentire, apprendere il reale. Questa comuni-« cazione però dee essere fatta per modo che sublimi l'uomo, « tuttavia non cangi l'uomo in un altro essere; il suo intelletto « dee rimanere della stessa natura, deve rimanere intelletto uma-« no benchè sublimato » (*Teod.*, 695). Ora come non argomentare da ciò che quell'elemento divino dell'ente ideale immedesimato nella umana natura fin da principio, come fe'dar un passo al principio senziente terminante nella materia portandolo a stato intellettivo, così ora gliene faccia fare un altro portandolo alla percezione e al sentimento della divina sostanza, per forza sua propria di germe che si svolge in presenza del soggetto umano, mostrandogli prima la sua forma ideale e poi la reale, o anzi entrando in lui prima qual comunicazione ideale, e poi qual comunicazione sostanziale della divina essenza?

Ma sarà poi identico il soggetto umano quando l'intelletto ha per forma l'ideale di Dio, e quando ha per forma la realtà sua? Non dovremo anzi dire che se l'uomo della natura (quale venne dal Rosmini supposto) era idea e materia, l'uomo della grazia e il comprensore è *Dio e materia?* Non dovremo dire che nei passi, oscuramente descritti nel citato luogo dal Rosmini, per cui si trasforma il costitutivo e la forma dell'intelletto, e si muta *il sentimento fondamentale del soggetto umano*, come ivi ci dice, si muta anche l'individualità e la personalità del soggetto, e la sua qualità ossia quiddità e natura? Poichè egli è pure Rosmi-

ui che ivi ci dice, che *la qualità dell'intelletto* (e per conseguenza del soggetto intelligente) *si conosce dalla sua forma ;* ora se sua forma era prima *l'essere universale e indeterminato*, e poi diviene sua forma l' essere reale, Dio, non sarà radicalmente mutato e indiato il soggetto e la persona umana (1)? E sebbene siano molto caliginose queste cose, non di meno ne pare vedervi o una trasformazione dell' umana in divina persona, o il complemento dell' autoteismo iniziale che abbiamo creduto trovare nella primitiva costituzione degli intelletti umani, ricordando di più ciò che dal Rosmini già citammo della rigenerazione cristiana, in cui si pone *la base di una nuova persona*, della comunicazione che Cristo fa ai fedeli della *natura e persona divina*, e della loro mistica aggregazione alla *divina ed umana natura* sua, alla *società stessa* di queste in lui, per la quale *la persona divina comunica la divinità alla natura umana a sè congiunta* (Fil. del Dir., v. 2, 703, 705); e rivedendo altri luoghi pure sopra citati in cui l' autore ci dice, che *Dio proprio* è comunicato al-

(1) S. Tommaso insegna bensì che Dio si unirà ai beati come *forma dell' intelletto*, abilitato a veder senza intermezzo la divina essenza ; ma avverte che ciò non dice se non per esprimere che in quella visione *l'essenza divina si può comparare all' intelletto creato come la specie intelligibile per mezzo della quale intende*. La parola quindi non è usata se non nel puro senso di forma *intelligibile*, e ad escludere ogni ambiguità ei soggiunge: *Quod non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter sicut in naturalibus ex forma et materia naturali, sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam* (Suppl., q. 94, a 1). Più chiara è anche la sua dottrina nell'altra Somma *(c. Gent., l. 3, c, 51)*, da cui abbiamo tratte le parole italiane poste in corsivo. Lascio al giudizioso lettore il vedere se la locuzione rosminiana che « Dio dee darsi a vedere come *forma reale* dell' intelletto » non esprima di più di ciò che espresse san Tommaso colla sua di forma nel solo senso di specie intelligibile. E a comprendere la differenza dovrà valere l' avvertire che s. Tommaso dice pure nel citato luogo della Somma *(c. 9)*, che *la specie intelligibile unita all'intelletto non constituisca veruna natura, ma la perfeziona all'intendere*; ora il Rosmini quando ci parlava dell'ente ideale forma dell'intelletto umano ci disse spesso all' opposto che quello costituiva, creava l' intelletto, si congiungeva al principio sensitivo corporeo in unità d'individuo ecc., così che quella comunicazione di Dio sotto forma ideale non sembrava già nè potea pigliarsi come la unione di una mera specie intelligibile all'intelletto, ma piuttosto come forma sostanziale che ponga l' intelletto nell' atto primo di sussistere, e non soltanto nel secondo d'intuire. Che se poscia l'ente ideale si rivela in sua divina realtà, sembra bene che debba recare nella costituzione naturale dell' intelletto una mutazione che non arrecherebbe se la parola forma fosse stata applicata fin da principio all'ente ideale nel senso ristretto in cui l'adopera s. Tommaso. E per analogo motivo poi il dire che *dee* Dio darsi a vedere come forma reale dell' intelletto, importa un tal qual senso di naturalesco, e di debito alla umana natura rispetto alla visione beatifica, poichè sembra uno sviluppo o trasformazione di quell'ente ideale che è naturalmente insito, legato, congiunto, costituente della natura e dell'individuo umano.

l' uomo colla grazia e gloria, che la divinità diviene *un bene comune* di Dio, e dell' uomo. Due pericoli dunque ne abbiamo, d' avere cioè la sublimazione dell' individuo umano come effetto d' un progresso naturale e fatale, e di vedere nei diversi stadii di questo progresso alterata così fondamentalmente l' individualità e personalità dei soggetti, che l' uomo vi sembra troppo davvero *d' un' altra natura* dalla primitiva, e massimamente poi se lo consideriamo nella vita celeste, che è bensì quella in cui deono avere pieno evolgimento anche le forze e le facoltà naturali, ma dessi pure serbarne la distinzione inalterabile dalle supernaturali.

Ed a questo recherebbe anche luce la teoria, già in parte indicata, sulla comunicazione in cui l'anima del defunto è tratta dopo morte coll' umanità di Cristo, che le *restituisce la vita operativa* che altrimenti avrebbe perduta perdendo il corpo, *per la misteriosa comunicazione colla gloriosa carne di Cristo*. Teoria secondo la quale parrebbe doversi dire che l' anima del defunto vada ad abitare nell' umanità di Cristo che per lei supplisce *all' uffizio del corpo* da questa perduto ; corpo che l' anima ricupererà sì nella risurrezione finale, ma con vantaggio che non si vede quale, poichè *Cristo continua anche dopo questa ad essere vita vera dell' anima, perchè egli non si distacca più in eterno da essa* (Teod., 848). Le quali parole e tutto ciò che in questo luogo dice il Rosmini di tale comunicazione degli eletti coll' umanità di Cristo, non si riferendo alla vita propriamente di grazia e di gloria delle anime dei beati, ma alla loro naturale vita operativa, ci darebbero a credere che non solo le loro anime sono indiate nella sostanza divina divenuta forma reale del loro intelletto, ma incorporate a Cristo così, che la carne di Cristo è il principio senziente o l'organismo per cui continuano a vivere di vita naturale ed umana, supplendo quella all' uffizio del corpo finchè non l'hanno, e misteriosamente continuando in tale comunicazione di vita umana anche dopo che lo riebbero (1).

(1) Questo luogo della Teodicea indica il termine a cui può condurre il voler subordinare le verità filosofiche certe e le teologiche e scritturali dottrine a sistemi ideali, immaginarii, anzichè studiarle come principii fecondi, e con isquisita diligenza a ben colpire e niente alterare il senso delle nozioni rivelate. Dapprima il rinnovare che Rosmini fa un antico errore col supporre che l'anima separata dal corpo perde la sua vita operativa, e la scienza acquistata, urta non l'opinione, ma la sentenza certissima di tutta la teologia, la filosofia e il senso comune, come lo dichiara l' angelico in molti luoghi, e segnatamente nelle due Somme *(p. 1, q. 89, a. 1, e a. 5 e 6, C.G., l. 2, c. 81)*; ove condanna quella come falsa. A sussidio poi di questo, crediam, errore Rosmini invoca i testi ove la S. Scrittura parla della morte come *d'un'oblivione*, d'una *distruzione*, di tenebre, e dice che, i morti non conosceranno, nè loderanno le

Certo se a ciò conducono le vie del progresso rosminiano nel tutto umanitario, e negli individui predestinati ad essere le parti finali dell'universo, avremmo il panteismo il più squisito possibile, ed un *Cristo ideale* che personificherebbe in se stesso tutta l'umanità e tutti i salvati, restandone solo fuori i miseri enti imperfetti, destinati a rappresentare i tipi del male. I quali

meraviglie di Dio (*Ps. 87, 12, 13; Ps. 113, 16, 18*), e ne conchiude che la Scrittura così parla, *perchè colla morte secondo natura l'uomo dimenticherebbe ogni suo sapere in vita acquistato;* e che la S. Scrittura viene con ciò a dire che *l'uomo senza corpo non conoscerebbe nè loderebbe Iddio.* Aggiunge che quei salmi *erano profonde voci dell'umanità, sentimenti propri dell'umana natura con cui gli Israeliti cantavano così*, perchè non *potevano naturalmente intendere come gli uomini possano abitare in cielo, luogo di Dio e degli spiriti puri*, il che è un *mistero grande della natura*. Ora questo riesce un equivoco grande nelle parole rosminiane, poichè altro è *l'intendere come gli uomini possono abitare nel cielo luogo di Dio*, il che ci porta al soprannaturale, altro l'intendere un *mistero della natura* come l'anima operi separata dal corpo; e di più altro è il negare il mistero della natura come fa il Rosmini col dire che naturalmente non può più operare, il che non sarebbe più niente misterioso, e altro sarebbe lo spiegare come lo possa naturalmente, mutando il modo suo di operare intellettivamente e volitivamente, che è ciò che fece san Tommaso. Quei testi poi, voce dello Spirito Santo e non *dell'umanità*, nè dell'ebraica ignoranza, è ovvio che si riferiscono alla vita meritoria dell'uomo viatore che finisce colla morte, della quale disse pur Cristo quando comparò la morte alla notte in cui l'uomo cessa di camminare e di lavorare; si riferiscono quei testi anche forse più letteralmente alla differenza fra gli Ebrei mortali conoscenti Dio, e aventi la grazia di servirlo e lodarlo, e gli infedeli *sedentes in tenebris et umbra mortis*. Di ciò ognun può torre saggio presso i commentatori della S. Bibbia che non insegnò mai sistemi di filosofia sebbene suggerisca stabili principii a produrne con logica e non coll'immaginativa; ma non vale certo a fare d'un'assurdità filosofica qual è la tesi rosminiana una verità nè un domma. Assurdità anzi contraddetta dai testi sagri invocati sopra, poichè l'*ex hoc nunc et usque in saeculum* (del Ps. 103, v. 18) dimostra che gli Ebrei avean fede di poter lodare Dio nel mondo, e anche dopo morte nel limbo, e in cielo, senza conoscere il mistero rosminiano.

Stabilita così bene la prima parte negativa della sua tesi, l'autore a stabilire la seconda positiva, cioè di quella specie di trasmigrazione dell'anima separata nella carne di Cristo, cita il passo di s. Gio. (*c. VI, 52*), in cui Cristo disse ai Saducei: *Panis quem ego dabo caro mea est pro mundi vita*, traducendo che « il pane che dovea loro dare era la sua carne, che dovea tener luo- « go della vita del mondo ». Tradurre così quelle parole divine oltrepassa i termini della più fantastica utopia. Come? mentre tutta la Chiesa vede chiaro il senso letterale, il simbolico e il mistico di quelle parole accennanti in quel pane un sublimissimo prenunzio del domma eucaristico, germe di vita eterna alle anime e di immortalità ai corpi, e nella carne divina il prezzo della universale salute dell'uman genere e della vita spirituale che ne trarrebbero i fedeli, Rosmini ci vede uno scambio del modo di loro vita naturale nelle anime separate? Questo non è tradurre, nè argomentare, ma sofisticare sovra un testo di tanta importanza; e per giunta con qual assurdità anche solo razionalmente parlando! Cosa vorrebbe mai dire che Cristo *dava la sua carne per tener luogo della vita del mondo*, cioè per *supplire all'uffizio del corpo* rispetto alle anime separate? Sono esse il mondo? e sarebbero esse in verun modo vive, nemmen di quella vita che lor sembra accordare Rosmini, se non avessero vita propria,

però divisi da Cristo non porterebbero meno all' inferno la parte di Dio, l' elemento divino che era la forma iniziale del loro intelletto, e indissolubilmente unito e fatto parte dei loro individui. Nè certo queste conseguenze le consente il Rosmini, ma aggirandosi egli perpetuamente sulle sponde dell' oceano panteistico della moderna filosofia, e tentandone spesse volte le onde infide, come stupirsi che corra pericolo di affondarvi completamente? Non lasciammo del resto di accennare che il Rosmini vedendo quel pericolo di idealizzare in Cristo tutti i fedeli nascente dalle sue teorie, ci dice che essi « conservano la loro personalità « perchè non s'individuano colla divina persona » (*Fil. del Dir.*, *v.*2,706). Ma come ciò stia, massime pei beati poichè Dio diviene forma reale del loro intelletto, l' umanità di Cristo il principio o stromento della vita naturale operativa dell' anima, non è facile comprenderlo ; e sembra piuttosto a temere come di idealizzare in Adamo tutta la specie umana quanto all'animalità colla teoria sulla generazione, così d' idealizzarla in Cristo quanto alla sublimazione, panteizzando Cristo, e tutti gli uomini nell' ente ideale, reale, infinito cioè in Dio (1).

ma una vita che *tien luogo* di loro vita, e che perciò non è la loro e nol può essere? Questa forse sarebbe la vita panteistica di Leronx e simili, e null'altro. Nè meglio provano l'intento rosminiano le parole generiche di Cristo a Maria: *Io sono risurrezione e vita*, e peggio ancora quelle di s. Paolo (II Cor., 5, 1), di cui dice Rosmini, che « perciò parla d'una abitazione che l'anima riceve dopo « la vita presente invece della abitazione del suo corpo che avea prima, dicen- « do: *Sappiamo che ove la terrestre nostra casa di questo tabernacolo si di- « sciolga, un edificio abbiamo da Dio, una casa non manofatta eterna nei « cieli*, la quale supplisce all'ufficio del corpo ». È facile vedere che san Paolo parla in genere della patria celeste, sì spesso designata nelle S. Carte come regno, città, mansione, casa di Dio e nostra, ecc., e non solo del corpo, nè del nostro, nè di quel di Cristo, che non potrebbe dirsi nè più nè meno *manofatto ed eterno* di ciò che possa dirsi tale il nostro mentre sono di simil natura; ond'è che non Cristo, ma i falsi testi ebrei che ne alterarono le parole, usarono le parole *di manofatto e non manofatto*, aggiugnendole alla comparazione ch'egli avea fatto del tempio del corpo suo col tempio di Gerusalemme, come vedesi dai due testi *(Io. 2, 19; Matt. 26, 61)*, in cui sono riferite le parole di Cristo, e la alterata deposizione dei falsi testi. E ciò basta a farci credere che non uno dei luoghi scritturali riferiti dal Rosmini (al *n. 848* succitato) conferma la sua teoria; teoria in cui è anche un imbroglio quella delle *due morti* nel senso che vi dà, poichè la Scrittura non distingue due morti, se non intendendo per la prima la morte corporale, e per la seconda la dannazione, che non incorrono le anime sante, sicchè una sola risurrezione di corpi e non di anime, felice o infelice (che sarà qual morte seconda), ella admette nei defunti: *Qui vicerit non laedetur a morte secunda* (Apoc., 2).

(1) Dico questo come l'altre cose sempre colle debite riserve alla mente del rispettabile e rispettato autore, e niente affatto perchè reputi che tali assurdità possa egli abbracciare, ma considerando piuttosto il complesso che non le frasi singole del sistema suo e le esigenze di questo, e dei principii che vi sparse. Del resto tutti sappiamo che le s. Carte, e i ss. Padri ci additano

Dalle quali cose tutte si sparge per lo meno sui sistemi rosminiani un forte colore di naturalismo, per cui riesce poco facile a discernere come vi si differenzii l'ordine di natura, e le cose che vi appartengono in fatto di bene morale ed eudemonologico, e l'ordine di grazia e di vocazione supernaturale. Poichè se un solo mondo fu possibile, e nelle opere esteriori si comprendono anche le opere di redenzione, può egli ancora dirsi che fosse possibile a Dio il creare esseri intelligenti nel puro stato di

l'uman genere come riepilogato nel vecchio Adamo peccatore, e poi nel nuovo Salvatore a cui veniamo colla rigenerazione incorporati, innestati, in cui diveniamo nuova creatura, membra mistiche del suo corpo mistico, viventi di sua vita, partecipanti alla sua divina natura, figli di Dio, uno in lui, deiformi, ec. Ma si concederà che oltre al non essere le locuzioni rosminiane cotanto asciutte nè sempre conformi a quelle consecrate dalla Chiesa, altro è poi l'usarle, come fa questa, come parole traslate, misteriose, indicanti un concetto di cui ella medesima ci insegna non poter dare la spiegazione, e che riceve la sua luce vera dal primo concetto dominante tutta questa materia, che è quello della gratuità in tutto perfetta, dell'ordine di grazia, e della sua distinzione perfetta dall'ordine di natura, a cui quello si aggiunge come puro dono; altro è l'usarle nel linguaggio filosofico che induce la mente a cercarvi un senso più rigoroso e proprio, e un modo più intelligibile e razionale. E tanto più l'usarle al lume di quella prima idea di *unità essenziale di tutte le cose* che l'autore segue nelle sue opere, come la proponea fin dalla sua prefazione al Nuovo Saggio, quale perno di una filosofia che *abbracci essenzialmente il tutto;* cioè al lume di una idea che induce la mente ad una sintesi affatto compatta. E tanto più ora che il vezzo dei moderni è di adattare i testi scritturali e il linguaggio ecclesiastico ai loro sistemi ideali di panteismo mitigato se vuolsi in alcuni, ma panteismo. Non abbiamo noi udito Leroux che esclama *di voler essere panteista come san Paolo*? E si appoggia a testi scritturali, e così tutti gli eclettici francesi e gli annunziatori del Cristo ideale ed i messianisti nuovi. Il che mi permette di esporre, che posto pure che tutte le formole adoperate dal Rosmini nei luoghi or ora citati (e anche in simile modo quelle relative alla creazione dell'universo, e alle leggi necessarie per cui o con cui Dio lo fece) possano ritenersi ad una ad una teologicamente irreprensibili, del che lo lascio a chi spetta il decidere, non è men vero che nel loro accozzamento e sistemazione, innestate come sono sulla teoria dell'ente ideale, e messe al punto di vista di quell' *unità essenziale di tutte le cose*, e dell' universalità *dell'essere possibile, fuori del quale non si trova che il nulla*, ricevono un aspetto che può indurre facilmente a oltrepassare il senso di quelle formole misteriose che la teologia rivelata usa ed insegna, ma con molte riserve e limitazioni. Anche i panteisti mitigati fanno ogni sforzo per conservare l'idea della distinzione fra il finito e l'infinito, il creato e l'increato, l'eternità e il tempo, e quella della distinzione degli esseri fra loro (e non che confessarsi panteisti pretendono combattere il panteismo), ma non vi riescono poi perchè non possono darne ragioni che non vengano snervate dai loro principii di unitarismo, d'idealismo, di razionalismo. Per la qual cosa noi reputiamo che oggidì a fare una filosofia veramente cristiana e capace di sciorre colla dimostrazione rigorosa i sofismi dei moderni bisogni bensì, come abbiamo indicato sopra, valersi anche dei dati della teologia rivelata come di assiomi e di verità filosofiche, ma perchè ciò sia utile allo scopo conviene non contentarsi di ritenerne la fede, e le parole, ma e scolpirne il senso dommatico, e svolgerlo tanto quanto lo permette la natura del mistero che contengono; e consideratele ad una ad una, considerarle ancora nel loro complesso e sistemazione razionale per

natura? Con qual traccia delineare la divisione fra la natura, e ciò che è per lei e sarà sempre soprannaturale, e come non argomentare che, per l'esigenza delle tante leggi impreteribili da cui Dio dipendea nella sua opera esteriore, la vocazione alla beatitudine celeste, e la incarnazione e redenzione di Cristo, e ogni altra cosa soprannaturale conducente al fine soprannaturale non siano altro cho un complemento naturale necessario dell'ordine di creazione, un frutto della esigenza degli enti anzichè della munificenza divina?

E infatti passando a vedere come Rosmini spiega la visione beatifica che cosa possiamo raccorvi di più che la contemplazione di una filosofia giunta all'apice di veder le ragioni ultime dell'universo? Si è appunto dopo di aver posto l'uomo mortale e terreno in comunicazione e società la più stretta con Dio, e averlo fatto possessore in comune con Dio stesso della divinità che, come già sopra abbiamo accennato, il Rosmini gliene sminuisce il pieno possesso in cielo (1). A suo dire « non sarebbe « stata possibile la visione beatifica a niuna creatura se Dio non « avesse creato l'universo, e non vi facesse intorno tutto ciò che « la sua sapienza, e la sua bontà seppe farvi.... Perchè la visio- « ne beatifica altro non è che il vedere quei vestigi (di sapienza « e di bontà che sono sparsi nell'universo, o piuttosto che sono « l'universo), ossia di vedere l'universo nel suo fonte, e l'uni- « verso nella sua fonte è la stessa essenza divina alla creatura co- « municabile » (*Teod.*, 677). Perciò ne disse già che la preghiera di Cristo nel cenacolo si indirizzava a chiedere la compiuta produzione del mondo. E veramente se la divina sapienza e bontà non si può manifestare alla creatura intellettiva se non mediante l'opera del creato, e ciò non solo pei viatori, ma pei *com-*

vedere che la loro disposizione, e la relazione in cui si pongono in un sistema filosofico colle verità razionali, non venga a contrastare colla sincerità del loro senso teologico, il che mentre faciliterebbe o già sarebbe l'alterazione delle cristiane dottrine diverrebbe anche fonte di molte assurdità in filosofia. Del resto in tutta quest'appendice intendo di invitare ad esaminare il sistema razionale rosminiano, e di recarne per saggio alcuni tratti precipui che mi sembrano comporne l'ossatura, e farne vedere ruinoso il fondamento, e pericoloso lo sviluppo, e non intendo punto di sentenziare nemmeno in senso filosofico, tanto meno in senso teologico; ed anzi bramerei che la controversia lasciasse il campo propriamente teologico come abbastanza ho sopra dato a vedere.

(1) Si ricordino i passi sovraccitati ne'quali la supernaturale grazia che Dio dà ai viatori è già detta *comunicazione reale di Dio all'uomo*, in cui Dio gli dà *sè stesso*, per cui *Iddio sentito e percepito è quel sommo bene comune a Dio e all'uomo che mette nel suo essere compiuto la teocratica società*, non solo considerata in cielo dove sarà perfetta, ma in terra nella Chiesa dove si inizia (*V. Fil. del Dir., v. 2, n. 996 e seg., 965 e seg.*).

prensori che la contemplano nella divina essenza creante il mondo (Ib., 691); se « Iddio non potea comunicare sè stesso totalmen- « te ad esseri finiti nè pure mediante il lume di gloria », se dato questo ancor « rimane a cercare in che modo egli potea rivelare « loro e comunicare la propria essenza », e questo modo è la creazione dell'universo *nè potea esser diversamente* (Ib., 677), bisogna conchiudere ciò che più volte indicammo, che l'universo creato adegua l'onnipotenza e bontà divina, e ne è l'immagine e la luce perfetta, mezzo migliore del lume di gloria a conoscere Dio, il che in vero risulta dal succitato testo in cui il lume di gloria è rappresentato come insufficiente (1). Bisogna dire in secondo luogo che la visione beatifica non è qual la indicò san Paolo cioè il veder Dio quale si è, *sicuti est*, e che Dio propriamente in sè stesso non è veduto dai celesti qual è. E di fatti il Rosmini ci dice, che « niuna creatura, benchè admessa alla vi- « sione, può comprendere totalmente la divina essenza, onde per « una parte Iddio si rimane sempre agli esseri finiti un Dio *na- « scosto ed inaccessibile* » (Teod., 677). Le quali parole non ponno significare già solo qui la deficienza d'ogni intelletto finito per quanto sublimato rispetto alla intelligibilità infinita di Dio, che quello non può mai comprendere tanto quanto Dio comprende sè stesso cioè con atto eguale, deficienza che tutti i teologi e i filosofi cristiani conoscono ; poichè questa a rigore non lascia ai beati *nulla di nascosto* nè di inaccessibile in Dio, ma soltanto un tutto più o meno lucidamente conosciuto secondo i diversi gradi della visione, un tutto che eccede sempre in intelligibilità la comprension del comprensore creato. No, quelle parole o sono ivi senza valore o significano tutt'altro, specialmente se ricordiamo tutte le parti che Rosmini fece in Dio del reale, dell'ideale, del morale. E di fatti, seguendo le idee di Rosmini, dovremo conchiudere che l'atto interno di Dio, cioè la produzione

(1) Non so quale idea l'autore si faccia *del lume di gloria ;* secondo lui, questo è *la stessa essenzo divina* (Ib., 695), per contro s. Tommaso lo chiama *lume creato*, e lo spiega come una *grazia*, una *virtù*, una *disposizione soprannaturale oggiunta all' intelletto* per elevarlo, perfezionarlo, confortarlo, accrescergli la potenza d'intendere, così che possa giungere a tanta sublimità di *veder Dio immediatamente*. Se il lume di gloria è un soprannaturale perfezionamento della natura, è una mutazione dell'intelletto creato, non è certo l'essenza di Dio ; e se con tal nome di lume di gloria s'esprime propria quell'aiuto ineffabile col quale l'intelletto nostro è fatto *deiforme*, sicchè al dir dello stesso santo nemmeno si può dire che questo lume creato sia un che di intermezzo fra Dio e il beato, resta contraddittorio il supporre comunque che a veder Dio ci voglia altro pel beato che il lume di gloria (*S. Thom. S. p. 1, q. 12, a. 5. C. G. l. III, c. 53*). Che cosa può mancare a Dio per essere intelligibile e al beato dotato del lume di gloria, per intenderlo ?

delle divine persone non è veduto dai beati, o non lo è se non indirettamente, perchè questo non ha rispetto veruno alla produzione delle creature. Più ancora che la visione di quelle ineffabili operazioni non basterebbe a estasiare il beato. Ecco come s' esprime Rosmini : « Quando anco fosse dato all' uomo di ve-
« dere queste operazioni interne, non ne conseguirebbe già neces-
« sariamente che egli vedesse altresì quella libera bontà e sapien-
« za, che costituisce l' argomento di sue lodi » (697). Il che vuol dire che vedere nella divina essenza la sapienza e l'amor increato sussistente non sarebbe argomento all'uomo di ammirare e lodare Dio, che per conseguenza tal visione non è il bene *per se expetendum* dalla creatura (1). Resta che il carattere specifico della visio-

(1) Dalle parole succitate, dovremmo quasi conchiudere che o Dio medesimo non si compiace, non gode delle sue operazioni essenziali e interne, o che il beato non gode, non partecipa alla gloria e felicità essenziale di Dio, ma solo a quella accidentale che egli ha dalla creazione *ad extra.*

Nè si accennano queste cose per attribuire all' autore tali opinioni come esclusive delle verità contrarie, mentre mille volte ripete che Dio si compiace di sè stesso, e anzi tutto delle sue operazioni *ad intra*, e che l' uomo *sarebbe beato* col solo vedere l' essenza divina, sebbene si possa con ragione dubitare se il Rosmini non ponga la produzione divina interna nella parte *inaccessibile* di Dio *(697).* Le accenniamo, perchè si noti la singolarità delle idee e l'imprecisione di raziocini che ci sembra doversi ravvisare in tutto questo modo di spiegare la visione beatifica *(Ib., cap. 25, 26).* L'incoerenza delle idee ci sembra manifesta, poichè alla fin fine bisogna decidersi per uno dei due sistemi ; o convien dire che l' uomo sarebbe beato ancorchè avesse la sola visione dell' essenza divina, alla quale lo abilita il solo lume di gloria, e non corre più il dire che « conveniva (parola qui incoerente) che Dio creasse l' universo e
« vi facesse intorno tutto ciò che la sua sapienza e bontà seppe farvi acciò *fos-*
« *sa possibile* alla creatura la visione divina, » e l' aggiugnere che questa « è
« la visione dell' essenza divina in quanto fa tutte le cose che riguardano la
« creatura » *(Ib., 677)*, e nemmeno il dire che ciò che farà ai beati *conoscere e lodare Iddio nella visione beatificante sarà l' opera del mondo* (672), e tante altre cose simili. O per contro si admette tutta questa necessità del mondo per rendere possibile la visione beatifica, e bisogna conchiudere che senza dell' universo l' intelligente creato non potrebbe avere visione alcuna della divina essenza, e che non si sa a che gli valga il lume di gloria se non forse a veder meglio il mondo, a vederne l' atto creativo, lasciando da lato le operazioni interne divine, e la distinzione delle divine persone. La potenza poi della argomentazione ci sembra fondarsi in sostanza sovra due paralogismi principali. Rosmini per provare che l' opera del creato è necessaria per la visione beatifica, comincia a dire che Dio non potea far conoscere alla creatura la sua sapienza e bontà senza la creazione, *perchè senza di questa non sarebbe stato l' essere intellettivo contingente* (693). A meraviglia; tolta la natura non v' è più nè sotto nè soprannatura, v' è nulla, ma questo non concinde punto a dire che Dio dovesse creare un mondo per fare un soggetto intelligente, e poi farne un comprensore di Dio e non del mondo. L' altro paralogismo è il perpetuo supporre che il Rosmini fa, che sebbene « nella divina essenza, precidendo
« anche da lei colla mente nostra l' atto con cui produce le cose contingenti
« dell' universo vi avrebbe la sapienza o la bontà verso queste, » la sapienza e bontà però standovi *in radice e in potenza non si potrebbero in essa ravvi-*

ne beatifica è pel Rosmini non il veder Dio, non il godere di lui di che gode esso stesso, ma vedere piuttosto l'universo in Dio e Dio nell'universo, e ciò ce lo dichiara l'autore con dire che la visione beatifica *di fatto* non è altro che *vedere l' universo* nel suo fonte, vedere i vestigi della divina sapienza e bontà (678). E ripete in mille modi lo stesso: « L' *universo* o tutto ciò che in esso avvie-« ne, e tutti i suoi stati successivi permanenti nell' atto della di-« vina essenza, che ne è la causa prima, formano l' argomento « sempiterno delle lodi dei comprensori e il compimento di loro « felicità » (698), e lo formano soli, poichè gli atti essenziali di Dio, come sopra par dire, nol formano. E altrove ci spiega che la visione beatifica non è nè più nè meno che vedere lo stesso Creatore « cioè percepire lo stesso *atto creante* che è l' essenza « divina, e contemplare immediatamente in esso la sapienza crea-« trice, sicchè la cognizione di Dio che hanno i beati è compi-« mento di quella che hanno i viatori, e l'oggetto dell'una e del-« l' altra cognizione è il medesimo, cioè la creazione contempla-« ta dai viatori nel suo termine da Dio distinto, dai beati nel suo « principio che è Dio stesso » (751 *in nota*). Al che aggiunge an-« zi che Dio non può altrimenti comunicarsi alle creature se non « a quel modo pel quale esso ha relazione con esso loro, cioè co-« me creatore loro, come provvisore, come redentore, come san-« tificatore » (677). E che perciò? Non può loro comunicarsi in un modo non contraddittorio, ma non conforme alla loro natura (essendo modo tutt' affatto supernaturale e celeste) qual è comunicarsi come beatificatore? Non si unisce ai beati con una relazione superiore a quella che consiste nell' atto creativo e in quello di grazia?

Ora fra tutti i paradossi e le esorbitanze della sua Teodicea, niuna essendovene più chiaramente insegnata di questa, che riduce la visione beatifica alla visione dell' universo nel suo principio, noi rinviamo il lettore ai luoghi succitati (specialmente ai

sare e riconoscere dalla creatura; e che perciò è necessario che la creatura, per averne la visione, per riconoscerle, *le veda in atto, veda la relazione dell' essenza col creato, o per dir meglio coll'atto creatore.* Lasciando questo *meglio* (che ne sembra una confusione di più nel pensiero rosminiano, poichè l' atto creatore in Dio è attivo ed è l' essenza divina, com' egli dice fin troppo, e lo vedremo or ora), ci pare bene chiara la fallacia della premessa e quindi della conclusione che se ne vuol trarre, perchè tutti i teologi, dietro s. Agostino e s. Tommaso, insegnano che le cose si vedono meglio nell' essenza divina, nel Verbo, come in arte ed esemplare che non nell' effetto e realtà esteriore, la quale non aggiugne niuna relazione reale in Dio con esse, ma solo una relazione di ragione, e così l'opera esteriormente realizzata, niente aggiugne di intelligibilità a Dio, niente di potenza visiva alla creatura dotata del lume di gloria.

numeri 673 e seg.) ove ne troverà ampi sviluppi e ripetizioni, e non potremo a meno di conchiuderne che la sua visione beatifica è fondamentalmente deistica, cioè non dà la visione del primo mistero della religione cattolica la SS. Trinità ; è sostanzialmente simbolica, perchè suppone una qualche necessità di specchi e di vestigi, in cui anzichè proprio nella divina essenza il beato vede la sapienza e bontà di Dio piuttosto pegli effetti che nella causa per sè vista *a priori* nell' atto primo in cui sussiste prima di farsi attivamente causante. Che pertanto quella somiglia ad una contemplazione superlativamente filosofica qual sarebbe stata quella del *Logos endiathetos* di Filone, o il sapere assoluto dei Germani identificato coll' essere. Ma dirassi che Rosmini vuole ciò non di meno salvare (come ne abbiamo riferito le parole) nei beati la visione dell' *essenza di Dio* ; sì, ma siccome, secondo lui, questa essenza non la vedono se non in quanto crea, dunque convien dire che non la vedono nel suo precipuo aspetto in quanto è. Ei si giova di un passo di san Tommaso per dire che *l' atto creante è Dio stesso.... perchè ogni atto di Dio è Dio* (677), ed ivi riferisce in nota parte del testo (*S.*, *p.* 1, *q.* 45, *a.* 3 *ad* 1), ma ne pare ch'egli non osserva che il santo prima guarda in quel luogo l' atto creativo come nel suo principio in Dio con una relazione sol di ragione alle creature ; poscia lo riguarda nel suo complemento ed effetto in cui si comprende anche la creazione passiva, cioè l' effetto *ad extra*, che ha una relazione essenziale a Dio, ma ciò soltanto per determinare il valore del termine di *creazione* e nulla vi discorre della visione beatifica. Della quale poi altrove, come abbiamo veduto, il santo specifica sì propriamente per oggetto la visione immediata di tutta la divina essenza che non v' admette nè verun intermezzo, nè aiuto fuorchè il lume di gloria (*Ib.*, *q.* 12, *a.* 2). E altrove si esprime così da dimostrare che dalla visione della essenza divina si origina la visione dell' universo nel fonte, e non viceversa. *Omnia quae Deus ad perfectionem universi produxit intellectui videnti se manifestat* (C. Gen., l. 3, c. 59, 3) ; prima, logicamente, veder Dio, e poi vederlo come causante l'universo, e l'atto creante, in lui. E questa visione dell' universo nel fonte la considera anzi il santo come un contentamento dell' *appetito naturale* dell' intelletto che brama *naturalmente* di sapere l' ordine dell' universo, e quanto può essere d' intelligibile intorno alla natura delle cose, ma non la considera proprio come l' ultimo fine dell' intelletto, che sempre è la sola visione della sostanza divina (*Ib.*, *n.* 1). Secondo ciò ancora ci distingue i sensi pei quali si può dire che i beati vedono o non vedono tutto ciò che Dio fa in ordine alla creatura, seb-

bene tutti vedano la divina sostanza. Quindi per niun verso si può spiegare la visione beatifica con sol quella dell'atto creante dell'universo nel suo fonte, o in altro modo in cui la visione dell'essenza si ponga come vera, ma come risultante dalla visione dell'universo nel suo principio; e molto meno pare esatto il dire, che « il quantitativo, per così dire, della sapienza divina « conoscibile alle creature sia quello nè più nè meno che splen- « de nella divina essenza, in quanto questa comunica loro la sua « bontà, in quanto produce le creature nello stato più o meno « perfetto in cui sono, ecc. » (*Teod.*, 694); perchè in tal caso dovremmo temere inoltre che la visione beatifica si supponesse essenzialmente (e non solo accidentalmente) progressiva nel suo oggetto primario, e non nel solo secondario, a misura che progredisce l'operare di Dio *ad extra*; il che importa che alla fine giunto lo stato permanente e ottimo delle cose, dovrà poi riuscire monotona, perchè non è nè precisamente infinita e nè meno indefinita. Sul che ricordisi ciò che dicemmo altrove, che i principii posti dal Rosmini intorno alla creazione gli avrebbero poi recato imbarazzo nel ricusare di supporla indefinita. Il fatto sta che la essenza della visione beatifica è così diretta e indipendente dall'atto creativo dell'universo, che si evolve nella successione del tempo, o della eviternità, che agli angeli stessi beati Dio, secondo s. Agostino, operando nelle intelligenze loro, rivelava le nature a misura che le creava nel tempo, come agli uomini che beatifica le fa vedere dopo che le ha fatte, perchè a noi mortali la creatura ha da servire di scala per arrivare a Dio, nel qual senso questa ci conduce alla visione beatifica, ma non ne è nè la misura, nè il modo.

Onde è che il vedere la creatura nella divina essenza in quanto è principio di lei, potrebbe ben essere quella visione mattutina, di cui parla sant'Agostino, ma non è ancora propriamente la visione dell'essenza e delle persone divine nei loro atti necessari, o piuttosto è vedere le idee di Dio in Dio anzichè vederne proprio la sapienza e bontà sussistente. Ciò sarà, se vuolsi, l'apice della visione *a posteriori* non una visione *a priori*, che arrivi all'atto ed apice supremo della visione beatifica promessa ai cristiani, in cui non solo si vede ciò che è in Dio, e vedendo direttamente ciò che vi è, si viene a vedere per così dire l'immenso vaso che lo contiene, ma si vede anzi piuttosto Dio che è Dio uno e trino, e in conseguenza ciò che sta in lui (1). E di fat-

(1) La visione beatifica dee riescire deistica per tutti quelli che comunque la considerano un po' troppo come complemento dell'atto creante, il quale atto è comune *a tutta la SS. Trinità*, e perciò non dà idea precisa della

ti sant' Agostino e tutti i dottori non dicono già che i beati vedendo le ragioni eterne delle cose vedano il Verbo e Dio in cui queste stanno; questo è anzi il pericolo in cui cadono Malebranche e tutti coloro che volendo dare ai mortali la intuizione delle idee divine, non sanno poi come difendersi dall' obbiezione che questo importi per indiretto il vedere la sostanza divina, e già

distinzione delle persone (*S. Thom., S., q. 45, a. 6*). Dee riuscire ideale per tutti quelli che amano il mondo delle idee, perchè l' idea è certo il più bello della creazione, e questa secondo s. Tommaso riguarda piuttosto la essenza che non la natura e il modo delle cose; quindi il sommo da vedere nella creazione è l'essenza, l'idea anzichè il fatto reale.

Quanto poi al vedere anche l'essenza di Dio nel vederne l'atto creante, e al dire che *l'atto creante è Dio stesso, che ogni atto di Dio è Dio*, bisogna intendersi nel senso. Ricordisi che s. Tommaso nel luogo citato dal Rosmini non parla in confuso, ma distingue nel termine creazione e atto creativo il principio attivo che è l'essenza di Dio stesso, cioè l'abitudine di sua onnipotenza considerata in rispetto alla creatura, e poi discorre della *creazione passiva* che consegue l'operazione divina; ora se si parla in confuso dell'atto creativo è naturale che si comprenda il suo tutto, cioè la causa come causante l'effetto, e allora non può più dirsi senza panteismo che l' *atto creativo sia Dio stesso*. E così nemmeno può dirsi senza riguardo che *ogni atto di Dio è Dio stesso*, il che è perfettamente verissimo parlando degli atti che si terminano nella divina essenza, e non lo è se non in altra foggia ben diversa parlando di quelli che causano effetti esteriori. Quindi ne pare che essendo già scabroso molto trattare con proprietà di cose tali in un discorso in cui tutti i termini si riducono accuratamente a preciso senso, e si concatenano logicamente, come fanno s. Tommaso e gli scuolastici, non sia poi senza pericolo il pigliarne qualche frase e gettarla come assioma, o come epifonema senza limitarne il senso così nettamente da escluderne i molti falsi che le parole possono suggerire. E questa idea che ogni atto di Dio è Dio, credo che come porta ora oscurità, e confusione nello spiegare la visione beatifica, vorrebbe anche essere tenuta in conto nelle spiegazioni che l' autore dà altrove dell' operazione della grazia, cosa analoga a quella, e di cui l' autore dice, che è *una comunicazione e percezione vera e reale che Dio fa all' uomo di sè stesso*, chiamandola ancora un *sentimento di Dio, operazione arcana* con cui *Dio dà sè stesso all' uomo* ecc., come l' autore ne discorre nella Fil. del Dir., v. 2., n. 671, 696, 697 e altrove.

S. Tommaso (*Suppl., q. 92, alias 94, a. 1*) dichiara poi in che cosa la visione beatifica e l' insegnamento della teologia cristiana si differenzino infinitamente da quello dei filosofi, che non poterono immaginare altra visione e felicità maggiore per l' uomo se non quella appunto d' intendere le sostanze separate dalla materia *secundum esse;* crederci che Rosmini oltrepassi questo confine, e nella sua visione dell' universo in Dio, o di Dio nell'universo nobiliti quella contemplazione filosofica, recandola al grado della gloria e scienza accidentale dei beati, soprannaturale anch' essa quale ce la fa conoscere la cristiana dottrina; ma ne pare che gli resti a far un passo cioè a procedere alla visione di Dio stesso indipendentemente dal creato, intuizione che è l' intima essenza della gloria e vision beatifica, senza della quale l' accidentale non ha sostegno, perchè sarebbe un vedere e non vedere Dio, un vederlo sì, ma come per obliquo. Il che riceve analoga applicazione alla carità dei beati, la quale nella teoria rosminiana dee piegare ad essere piuttosto un amore di gratitudine e di concupiscenza che non un amor puro di amicizia e di benevolenza, che non escinde già l' amor di gratitudine e di concupiscenza, ma lo sorpassa e lo nobilita.

sia come un atto secondario della visione beatifica. Quei dottori per contro insegnano che la visione beatifica sta propriamente nella visione diretta ed immediata col lume della gloria, di Dio stesso; e quanto all'universo, alle create cose e alle loro ragioni viste in Dio, ci dicono sempre che i beati (e la stessa anima di Cristo mortale) vedono tutto *nel Verbo*. Sicchè possiam dire che la visione dei beati ha tre oggetti ed atti che possono razionalmente distinguersi: Primo, l'intuizione dell'essenza di Dio qual è nelle tre divine persone, oggetto questo ed atto che è il costitutivo proprio radicale di quella. Secondo, la visione delle idee e dei tipi delle cose create o possibili che sono in Dio, visione che è come a dire un atto secondo che necessariamente dipende ed emerge dal primo, visione che nell'anima di Cristo è perfetta in tutto, negli altri beati è più o meno distinta secondo il loro grado, o sul modo ed universalità della quale disputano i teologi al dire di san Tommaso (*Suppl.*, *q.* 92, *al.* 94, *a.* 3). I quali due atti ed oggetti sono ambi supernaturali, così che senza lume di gloria niun intelletto creato vi potrebbe pervenire, e pervenendovi bastano infinitamente a beatificarlo indipendentemente da qualunque visione esteriore. Terza, poi viene la visione dei vestigi creati, cioè di quelle idee divine realizzate nei creati effetti del mondo esteriore, nel che ne pare potersi dire che sta propriamente il complemento della scienza iniziale che abbiamo quaggiù, mentre in quelle altre sta la trasformazione della fede in visione, scienza però naturale che anche in quella parte resta tutta sublimata, così che è una parte anch'essa sebbene accidentale della visione beatifica. E tutto questo ne pare conforme alle idee di sant'Agostino che, parlando degli angeli, e avendone già supposta la creazione e l'admissione alla visione di Dio come a visione diurna, discorre poi della loro visione mattutina e vespertina in cui vedono le ragioni e gli effetti esteriori dell'opera divina *ad extra* sia creatrice che redentrice; e quanto agli uomini beatificati e risuscitati, tiene conto persino della visione corporale (1).

(1) S. Agostino ci spiega la visione beatifica come quella in cui il beato vedrà Dio in tutti i modi escogitabili. *Ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero*, ecco la visione nelle sue immagini create; *videatur in se ipso*, ecco la visione della sua essenza proprio in lei, fatta astrazione da ogni immagine o vestigio creato; *videatur in coelo novo et in terra nova, atque in omni quae tunc fuerit creatura*, ecco la visione spirituale dei vestigi creati nella materia; *videatur et per corpora in omni corpore quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie pervenienle directi*, ecco la visione anche corporale per cui i beati risuscitati vedranno anche con gli occhi corporali in certo modo Dio nei vestigi suoi cioè

Che se il modo rosminiano di spiegare il sommo bene e la somma felicità dell' uomo così inseparabile dall' universo creato porge l' idea di naturalismo, meriterebbe anche osservazione ciò che nell' universo stesso vi è veduto dai beati. Rosmini parla sempre dei *vestigi* della divina sapienza e bontà, sant' Agostino (specialmente nei libri *De Trinitate*) e gli altri dottori dopo di lui distinguono le cose create così che altre sono immagini di Dio, e queste sono le intelligenze create, altre ne sono semplici *vestigi*, e questa è tutta la creatura materiale. Ora non è dubbio che la bellezza principale dell' universo che si darà a vedere ai beati saranno le anime e gli angeli santi, in cui brilla perfetta a diversi gradi l' immagine di tutti gli attributi di sapienza e bontà di Dio, e non la natura materiale in cui solo se ne riscontrano i vestigi. Ma se rammentiamo che la sostanza spirituale creata veramente sussistente a immagine di Dio nell' uomo e nell' angelo non si sa più qual sia nel sistema dell' ente ideale, ci apparirà forse il motivo per cui Rosmini, per conosciuta o non conosciuta esigenza della sua teoria, è obbligato a preferire di parlare dei vestigi anzi che delle immagini create della divina sapienza e bontà, e a dirci ancora che i vestigi di sapienza e bontà sparsi nell' universo *sono l' universo* (678); il che prendendo la parola *vestigi* nel suo senso preciso, vorrebbe dire che l' universo creato è la pura materia, poichè i vestigi non son altro che materia, e le intelligenze sono immagini di Dio. Checchè sien poi *quei vestigi*, ci dice, che *tutti raccolti nell' esemplare eterno, sono la parte di esso accessibile ai beati* (674), il che par ben altro che il consueto modo dei cattolici di dire che nel Verbo sta il tipo o l' esemplare del mondo; e di più ci dice che « l' opera divina del mondo nell' esem- « plare e nel decreto eterno che lo disegna creandolo, altro non « è che Dio stesso, la stessa divina faccia » (672), che *l' universo nel suo fonte è la stessa essenza divina alla creatura comu-*

nella natura corporea *(De Civ. Dei, l. 22, c. 29 in fine)*. Rosmini non distingue nè immagini, nè vestigi, nè visione corporale, nè spirituale, e omette il più essenziale costitutivo della visione beatifica, il veder Dio *sicuti est*. Quanto poi alla visione diurna mattutina o vespertina degli angeli, vedi s. Agostino *(De Civ. Dei, l. XI, c. 29; De Gen. ad litt. l. II, c. 8)*.

Da tutte poi queste diverse maniere della cognizione dei beati, ne pare che abbiamo a raccogliere che la visione dell' essenza di Dio in se stessa e delle divine persone, è il vero complemento ossia trasformazione della fede, la visione delle immagini e dei vestigi creati, e di tutto l' ordine dell' universo in loro è il complemento o la sublimazione della cognizione naturale, la visione dei tipi e delle ragioni dell' universo, cioè delle create cose in Dio e nel Verbo, è come una scienza mediana che da un lato è affatto soprannaturale, perchè è un *quid* della visione beatifica, dall' altro sublima la cognizione naturale, e la fa perfetta col suo appagamento ultimo possibile.

nicabile (678). Ora di leggieri questo ci trabocca al panteismo, e tanto peggio se si ricorda la poca distinzione che l' autore fa degli atti essenziali di Dio *ad intra* in quanto è, da quello per cui crea fuori di sè, e se si considera ciò che quivi dice pure dell' *essenza divina quasi fluente* nelle menti create (677), con tutto ciò che abbiam già visto sopra. Del resto al naturalismo è per dir così naturalissimo il divenir panteismo, ove si associno a quello le idee cristiane del soprannaturale e dell' infinito, senza fare diligenza a tenerle nettamente distinte (1) ?

(1) Rosmini ripete *(678)* la solita frase che l'universo *in Dio è Dio*, ma come mai non si accorge che se questa è già una anfibologia, per lo meno dove ciò dice dell' ente ideale che in Dio è Dio, non è Dio in noi, è peggio assai parlando proprio dell'universo creato? E che la creatura è Dio in Dio? E che ci parli dell' universo non ideale soltanto ma reale, lo dimostrano le ultime parole del succitato numero, in cui egli dice. « Il Dio che vede il beato non è « staccato dall'universo, ma a lui congiuntissimo come a suo principio, *di cui* « l'universo riceve di continuo l'essere che egli ha e mantiene in perpetuo; » (notisi il *di cui*, parola significante assai, a meno che fosse un errore a vece « di *da cui*, errore però, se lo è, non indicato nella *errata corrige*; e poi in nota parla delle forme che si cangiano nell'universo senza che nulla si annichili, parla dunque dell'universo reale, e di questo dice che in Dio è Dio è la divina essenza, ecc. ! Anzi disse più ancora che in cielo « vedremo in Dio tutto « il creato, e *ciò che vedrem sarà Dio!* (673) ». È vero che altrove avverte che « l'universo è bensì la stessa essenza divina in quanto sta in Dio come nella « sua causa prima, ma in sè poi sarà sempre infinitamente da Dio distante ». Ma queste sono parole e non idee, poichè l'universo non è in Dio in quanto esiste ed è creato, se non nel senso relativo in cui si dice tutto essere in Dio, e ciò che v'è in Dio di relativo all'universo non è l'universo, ma la onnipotenza d'idearlo e di farlo. Questi equivoci sulla essenza e grandezza dell' universo, sull'atto creatore divino o sul suo effetto reale esteriore lasciano troppo il pericolo di cadere nel panteismo mitigato di coloro che vogliono Dio personale essenzialmente creatore, ma non sanno poi come realmente distinguere Dio dalla creatura, l'esemplare dell' esemplato. Così, p. es., Cousin dicea, che *il carattere eminente di Dio essendo la forza creatrice, che non può non passare all' atto, la creazione è necessaria; è non dal nulla, ma da Dio sè stesso*, onde ei vuole *l'univers créé, nécessairement créé, et manifestant celui qui le crée* (Introd. à l'Hist. de la phil. 5. leç.). Altrove dice pure: *Il n'y a pas plus de Dieu sans monde, que de monde sans Dieu*. Ed esprimendo la sua dottrina sul finito e l'infinito, sulla trinità fenomenale, sul Verbo tipo del mondo, egli non di meno avvertiva i suoi discepoli che la sua dottrina è le *fond même du christianisme*, che le accuse contro di quella *doivent remonter jusqu'à la Trinité chrétienne*. Ma il Cousin fu discepolo di Hegel in persona, e fondatore dell'eclettismo panteistico di Francia già da oltre vent' anni, e come mai Rosmini nel 1845 (che credo sia l'epoca della prima edizione della sua Teodicea intiera) non sentì il bisogno di parlar più preciso e netto il linguaggio delle scuole cristiane, poichè l' erroneità o il pericolo dello stravolgimento che vi recavano i panteisti mitigati di Francia era stato già dimostrato da tanti scrittori francesi, e dallo stesso Gioberti nell' opuscolo che scrisse sulle dottrine del Cousin e in molti luoghi delle opere sue? Maret ci riferisce un passo del Reynaud, che sebbene panteista, espose assai bene la differenza fra la filosofia cristiana e la parodia che le scuole moderne ne fanno. « Dio conosce per-« fettamente la propria vita. A questa perfetta cognizione che egli ha di sè

Se avessimo ora spazio a riepilogare ciò che finora siamo venuti notando sulle conseguenze del principio panteistico che ci parve stare deposto nell' ente ideale e manifestarsi nelle dottrine rosminiane intorno a Dio creatore, all' universo, all' umanità, se avessimo spazio a tratteggiarne le somiglianze e le dissimiglianze colle dottrine eterodosse e cristiane, facile ne sarebbe il far sempre meglio vedere come questo idealismo e razionalismo si assomigli al razionalismo e idealismo di tutti i tempi, e più specialmente al moderno che non ne è se non una riproduzione più ampollosa. Il cosmo di Platone, come osserva lo Staudenmayer, non è altro che un' opera artistica, l' unione perfetta dell' arte e della scienza, in cui il demiurgo cerca ed ama il bello ideale; il mondo di Rosmini è egli altra cosa che una bellezza ideale anzichè una bontà reale? Dio, che ama l' idealità delle cose anzichè le

« stesso, indipendentemente da ogni esistenza esteriore, si riferisce essenzialmente il Verbo cattolico differente soprattutto, a quanto sembra, da quello dei platonici in ciò che quest'ultimo si riduce al modello ideale dell'universo nello spirito di Dio, nè si stacca con tanta indipendenza quanto l' altro dalle cose create. Il Verbo considerato nella creazione non è che una faccia secondaria del Verbo veduto nel suo principio stesso, cioè del Verbo necessario consostanziale eterno........ La considerazione della creazione in Dio non ha dunque luogo nella teologia se non dopo la considerazione primordiale di Dio in Dio. Benchè d' un carattere più semplice, perchè si tratta di ciò che è *voluto da Dio*, e non di ciò che *è necessario in Dio*, questa considerazione secondaria è pure infinita ». Infinito però che il Reynaud a quel luogo distingue bene dal *vero infinito, a cui l'infinito del mondo non si accosta* (V. Maret, Saggio, c. 2 verso il fine in nota). Questo tratto indica assai bene ciò che la teologia o la filosofia cristiana intende quando insegna che Dio è la causa e la vita dell'universo, che lo creò per mezzo del Verbo, ma lo creò solo perchè lo volle, e quando spiega la fede dei mortali e la visione beatifica dei comprensori congiunti, ma infinitamente distinti da Dio. Ci verrà poi forse altrove occasione di indicare l' influenza che hanno potuto avere sulle dottrine della Teodicea rosminiana, quelle del Lamennais nel suo *Esquisse d' une philosophie*, che venne in luce nel 1840. Un breve saggio ne porge il citato Mancini (*Elem. di Fil., t. 2; Teol. nat., c. 6, § 843 e seg.*). Dico influenza, perchè lo scrittore francese in tale opera si chiarisce apertamente panteista, come lo dimostra il Mancini succitato (*Elem. di Fil., v. 2; Teol. nat., c. 6*), e più ampiamente il Gioberti (*Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais; Turin, 1846*). Meglio poi di tutti lo dimostrò egli stesso riassumendo il suo sistema ontologico in questa sentenza: *En un mot l'être la substance subsiste sous deux modes: l'un absolu et nécessaire, qui est Dieu, l'autre contingent et relatif, qui est la créature*; e negando schiettamente *la creazione dal nulla* (Esquisse, p. 2, c. 1). Eppure Rosmini non tempera dal suo entusiasmo pel miserabile sofista francese, e anche dopo la sua caduta, ei lo appella ancora *un valentuomo* (Teod., 332), anzi un *uomo dominato da un gran pensiero che il solleva sopra tutte le particolarità*, aggiungendo che *un sentimento cattolico, che ha qualche cosa di straordinario, si trasfonde in tutte le sue parole* (Delle Cinque Piaghe, c. 3 verso il fine, p. 118). Non è quindi meraviglia se censurandone in parte le dottrine le abbia in parte adottate, tentando di correggerle.

loro realità soggettive, può egli dirsi in tutta verità che operi proprio per fare il bene di esseri reali, o non anzi il bello di cui si compiace egli stesso nel suo ideale? Ideale in cui per conseguenza il male reale, cioè soggettivo, entra in calcolo come il bene, perchè quest' antitesi non guasta l' idealità sua. Lo stesso Staudenmayer osserva che l' illusione diabolica dell' *Eritis sicut Dii* si riprodusse in tutti i sistemi religiosi o filosofici dei pagani intorno all'apoteosi dell' uomo, e alla gelosia degli Dei. Parlando noi soltanto di sistemi filosofici, troviamo che di tutte le antiche siffatte apoteosi la massima e che parve la più dignitosa fu quella degli stoici, che insegnavano la virtù come perfezionamento del proprio essere, il sentimento della propria dignità bastare al savio in mezzo ai dolori e ai mali che gli piombano addosso sotto al regime di un Dio panteista e fatalista. Il savio-stoico basta a sè stesso, era questa l' illusoria apoteosi dell' *Io*; e quelle ben maggiori che la moderna filosofia fa dell' *Io* soggettivo, o dell'umanità ideale, non sono elleno frutto sempre della stessa radice? Ora il Rosmini che vien cercando nell' umanità *ragioni* di quell' esaltamento di lei, che la fede ci rivela essere però un mero dono di Dio buono e libero, padrone dei suoi doni, non può dirsi anch' esso sotto il fascino di quell' orgogliosa illusione umanitaria?

E quella foggia singolare della visione beatifica che Rosmini ci descrisse non ha essa pure qualche relazione colle idee dei filosofi moderni, sebbene non possiamo certo aspettarci da costoro che non credono nè ad inferno, nè a paradiso, che ce ne parlino espressamente? Secondo lo Schelling, *l'assoluto è sempre invisibile* nella sua forma prima, è visibile solo nella natura che è la sua forma seconda. Lo stesso dicasi dell' idea di Hegel e di altri simili enti. Leroux che traduce questa idea in termini fantastici, dice pure che ciò ch'egli chiama *il primo cielo, il cielo assoluto permanente, Dio, l'invisibile, l'eterno, l'infinito, non si mostrerà mai a veruna creatura* (De l'Hum., t. 1). Il Dio *inaccessibile, in parte nascosto* anche ai beati, del Rosmini, non manca di qualche relazione con quelli. Le manifestazioni finite in cui si delineano l' assoluto, l' idea, il Dio, ecc. di quei sofisti sono la natura, il cosmo, l' universo, e costoro chiamano anche talvolta creazione il complesso, e la successione di tali manifestazioni. « La quale « creazione, secondo gli egeliani, non è che una rivelazione del« l' idea che si manifesta e si concretizza, rivelazione che non è « un atto di Dio isolato nel tempo, rivelazione continua » (*Maret, c. 4 verso il fine*); rivelazione però che secondo lo Schelling sembra dover far luogo ad uno stato permanente poi d'iden-

tità nell'assoluto. Rosmini che tanto inculca la necessità dell'universo creato perchè sia possibile la visione beatifica, non come mezzo ad arrivarvi, ma come mezzo a goderne, e che nelle sue rivelazioni pone il sempiterno argomento delle lodi che i beati innalzano al Creatore, e il compimento della loro felicità (*Teod.*, 674, 698), non si accosta egli in ciò più a quelle che non alle cristiane dottrine? Tutti coloro e specialmente Leroux, dicono indivisibile il mondo da Dio, non come il sanno tutti i cattolici per quanto nulla di creato sussiste fuori di lui e senza di lui, ma per una certa compenetrazione e necessità tutta panteistica, per cui coloro non parlano che impropriamente di esseri finiti, e fanno inutili sforzi a separare il finito dall' infinito, e gli esseri diversi tra loro. *Dieu ne se manifeste pas hors du monde, et notre vie n' est pas séparée de celle des autres créatures. Ne séparez pas Dieu, et vous, et les autres créatures* (De l' Hum., t. 1, p. 162, 167); ed a tale proposito ricordisi altresì la dottrina di Leroux sulla solidarietà, sulla palingenesia umanitaria, e sull'*uomo umanità*, del che parlammo ove davamo un saggio delle dottrine di questo sofista. Ora può egli darsi che niun sussidio sia venuto al Rosmini da tali concetti in quelle sue teorie sulle due risurrezioni, sulla comunicazione degli uomini colla persona e natura divina ed umana di Cristo, e sulla comunicazione delle anime separate alla carne di Cristo, e altre simili non difficili a ricordare?

In tutte queste cose a noi sembra che la somiglianza dell'oscurissimo concetto dell' ente ideale con tutti quegli esseri metafisici ossia chimerici che i moderni succennati pigliano per loro protofilosofico, e il desiderio (che noi non diciamo non lodevole sebbene impossibile a conseguire) di correggere quelle speculazioni dei sofisti eterodossi, radicalmente infette dal vizio il più incurabile qual è l' idealismo panteistico, e di conciliarle colla scienza cristiana abbia fornito al Rosmini una tela sulla quale gli è assai più difficile il ricamare la dommatica cattolica che non sia stato a quelli il ricamare sulle loro i miti, e le dottrine delle religioni e delle filosofie d' ogni genere, acconciandole a talento come è libero a chi non ha fede che a sè stesso, e godesi in tutta la sua pienezza la licenza di pensare, cioè di errare. Libertà che non possiede il cattolico che non può emanciparsi nè dalla fede, nè dalla ragione, nè dalla logica senza veder presto il disordine del suo sistema, perchè i dommi cristiani, e le verità certe della filosofia, quando specialmente si fondano anche sulla rivelazione, danno concetti netti, precisi, severi, che si risentono subito della menoma alterazione, del menomo appannamento, e non accetta-

no verun compenso. Dico compenso, perchè certissimi che la mente dell' autore è, e non può essere meno che alienissima dagli assurdi errori dei moderni, dobbiamo nondimeno ritenere che la mistura della verità all' errore non farebbe buono il sistema; e nemmeno basta il contrapporre una verità lucida e certa ad un'idea oscura e fallaciosa che poco a poco conduce la mente all' errore contrario, specialmente se questa è l' idea usufruttata nel raziocinio, e l' altra è menzionata piuttosto a spiegare quale sia la volontà dell' autore che non a fondare il suo processo logico, processo indipendente poi dal volere. Non basta dire p. e., che l' ente ideale in Dio è Dio non lo è in noi, che il mondo non è eterno, che il finito è sempre distinto dall' infinito ecc., se poi la mente non trova l' appoggio dei concetti, a queste formole di parole.

Noi non ci arroghiamo punto di sentenziare, anzi non ci sfugge che fra i passi dell' autore che abbiamo riferiti altri potrebbero dare materia a critiche che non abbiamo nemmen potuto accennare, altri possono ricevere un senso giusto considerandoli isolatamente, o in relazione ai luoghi in cui il pio autore espone le verità di fede o di ragione comune, ma è necessario vedere se possano averlo poi nel complesso del sistema intiero. Al quale, per quanto a noi sembra, si potrebbe non senza qualche ragione applicare ciò che Maret dice del sistema egeliano, e che in generale corre per tutti i sistemi della filosofia odierna, che cioè: « La sua base è l' unità; l' essenza una, l' essere assoluto, « l' idea, la nozione sono sinonimi nel linguaggio filosofico ». L' ente ideale, cioè l' idea non è appunto quel centro d' unità che si termina in Dio, e in noi, e in tutte cose, da cui parte il Rosmini? « Il sistema, segue Maret, consiste nella legge che unisce « fra loro le modificazioni di tale entità, perchè in virtù del mo- « to che le è proprio questa unità escendo dal suo riposo assolu- « to, passa per un certo numero di trasformazioni, e di limiti, « ma rimane sempre identica » (*Saggio, c.* 4). Ora non si è appunto quell' essere ideale che realizzato pienamente e *ab eterno* in Dio esce a realizzarsi, colle leggi formolate dal Rosmini, in quelle sue limitazioni, e che potrebbero anche dirsi trasformazioni, che sono le cose finite? L' universo delle intelligenze è desso pel Rosmini nient' altro che l' essere ideale variamente limitato, determinato e realizzato con leggi di cui ei crede di conoscere il codice? Certamente non vi può essere fra il filosofo eterodosso e i suoi interpreti eclettici e il pio autore italiano parità, ma la analogia nel principio, nel processo o nelle mitigazioni pare innegabile.

Noi sappiamo del resto quanto siano scabrose in particolar modo le quistioni precipue in cui si aggira la Teodicea rosminiana, e quanto sia facile usare locuzioni irreprensibili e nondimeno sembrare meno esatto, e noi, lungi dall' accusare, abbassiamo il nostro giudizio, nondimeno crediamo opportuno di ricordare la insigne modestia di Agostino, che disputando appunto di queste cose, ed esponendo i dubbi e pericoli di certe locuzioni e affermazioni intorno all' origine del mondo, al principiar del tempo, e all' atto creativo, termina con acquietarsi nelle formole solite della fede, per timore di *affermare ciò che non sa*, ed esorta i lettori a temperarsi dalle quistioni e dalle affermazioni che possono indurre pericolo di credere coeterna a Dio la creatura. *Haec ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut qui legunt videant a quibus quaestionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur, potiusque intelligant quam sit apostolo obtemperandum praecipienti...... non plus sapere quam oportet sapere etc.* (De Civ. Dei, l. 12, c. 14, 15). La quale riserbatezza ancor più sarebbe degna nelle quistioni, in cui i Rosmini sembra oltrepassare d' assai non solo ciò che i teologi cristiani, ma ciò ancora che i filosofi, come Malebranche e Leibnitz, andarono congetturando sull' ordine, sulla convenienza delle parti, sul governo e sull' ottimismo finale dell' universo, e traccia sì duramente la necessità del male, la necessità di certe leggi che impone a Dio, ed espone idee e formole, in diversi punti, evidentemente poco concordi col linguaggio e colle nozioni che ne danno la cristiana dottrina, e le S. Scritture. Ed Agostino stesso diceva di Origene : *Plus quam dici potest miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum, non attendisse primum quam hoc esset contrarium Scripturae, huius tantae auctoritatis intentioni quae per omnia opera Dei subiungens, et vidit Deus quia bonum est, complectisque omnibus inferens*: et vidit Deus omnia quae fecit, et ecce valde bona, *nullam aliam causam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo. Ubi si nemo peccasset tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus, et quia peccatum est non ideo cuncta sunt impleta peccatis*, cum bonorum longe maior numerus in caelestibus *suae naturae ordinem servet, nec mala voluntas quia naturae ordinem servare noluit ideo iusti Dei leges omnia bene ordinantis effugit ; quoniam sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet* (Ib., l. 11, c. 22). Parole queste nella semplicità di cui il grande Agostino scolpiva le verità capitali, a cui elucidare mi-

rar debbono tutte le teodicee filosofiche o teologiche, e tutti i sistemi sulla produzione, e governo nel mondo. Dio buono che vuol far del bene non ha uopo, nè potenza di migliorare sè stesso, egli ebbe dunque per fine del suo operare non l' ottimo ideale, ma il bene delle intelligenti creature reali. Per primo atto di bontà le trasse dal nulla, e tutte e singole le ordinò al loro bene sommo, dotandole di libertà acciò ne fosse loro glorioso il conquisto, e a sè certa la gloria della volontà munifica e santa comunque quelle usassero dei suoi doni. Ecco dunque sin da principio due vie, per cui Dio quasi seguitando indifferente la creatura libera, è non di meno certo di conseguire il suo fine ultimo, cioè di fare cose buone, e a sè stesso gloriose. Se niuna creatura avesse commesso il male, l' ordine primiero avrebbe brillato per la intemeratezza della disposizione in cui escì buono e bello dalle mani di Dio, senza traccia di male ; e la produzione ordinata degli esseri, e i loro sviluppi e perfezionamenti v' avrebbero manifestato sempre più splendida la bontà e sapienza divina. Peccarono molte creature, e Dio le riordinò con sovrabbondanza di grazia ai docili e penitenti, con severità di giustizia verso i ribelli e caparbi, epperò la deformità del peccatore non deforma l' universo, *al modo che il nero posto a suo sito non deforma la pittura ;* il che però non vuol già dire che senza nero non possa esistere bellezza di pittura, e che fosse fin da principio meno bello o men capace di sommità di perfezione quel disegno che, fatto tutto di man di Dio, non potea aver quel nero che la creatura sola vi mette come una macchia, e Dio corregge come un valente pittore gli sconci dell' imprendizzo ritocca, acciò valgano quali ombre. Che se è misterioso poi il modo, per la preferenza data in Cristo e Maria all' umana sull' angelica natura, e pur questa la più sublime dimostrazione della sapienza e bontà infinitamente libera di Dio, che però con ciò non diede veruna supremazia all' umanità ideale, nè raumiliò l' angelica natura, ma beneficò angeli e uomini, allietò cielo e terra; bensì umiliò Lucifero solo, e i suoi con quella compiuta sconfitta che gli angeli aveano iniziata nella prima loro battaglia con lui, vinta però in sola virtù del Verbo, e che il Verbo compì in sua persona, poichè niuna creatura pura era da tanto. E così il Verbo vinse prima per mezzo degli angeli, e poi da sè stesso armato dell' umana natura a sè congiunta, acciò per entrambe il superbo fosse atterrato. Nel che nondimeno fu serbata all'angelica natura la sua superiorità di eccellenza sugli uomini puri perchè non solo fu la prima a vincere, ma ancora perchè vinse senza ferita, serbando negli angeli buoni quell' eccellenza sublimissima della

originale giustizia dalla quale scadde tutta la razza d' Adamo, fuorchè in quei due esseri ineffabili, Cristo e Maria, di cui uno per l'unione teandrica è uomo sì, ma anche Dio, l' altra per dignità divina non può non essere il fastigio dell'universo creato, la prima di tutte le creature pure, esseri incomparabili perciò alle creature tutte fatte ed ordinate a lor gloria, e non viceversa.

Il lettore poi avvertirà facilmente che nel trattare di quanto sopra abbiam spesso dovuto sembrare contraddittori a noi stessi, poichè se per la teoria dell' ente ideale esposta nel § 3 ci parve togliersi l' esistenza degli spiriti creati intelligenti, a che parlare di mondo morale e del suo governo, del bene e del male degli esseri, e dei progressi dell' umanità ? Se prescindendo da quella difficoltà radicale si dasse non di meno l' ipotesi della sussistenza delle intelligenze create, ma gl' individui, gli esseri reali, finissero per idealizzarsi in un misticismo panteistico, qual sarebbe quello in cui Dio diviene la forma reale dell' intelletto, e l'umanità di Cristo quella di tutte le anime beate, come abbiamo potuto sospettare poi, a che parlare di visione beatifica, di universo, di naturalismo, dove non si distinguono più natura nè soprannatura, nè gli intuenti nè gli intuibili, nè i beatificabili singoli ? Così la potremmo discorrere per molte delle cose di cui abbiamo trattato, e per quelle che diremo, poichè il panteismo sia ideale, sia reale, se si dimostra in principio d' un sistema rende inutile il discorrere più delle sue parti, e di nulla che riguardi esseri o relazioni di esseri particolari. Ma noi non possiamo certo stare così ristretti a quel solo punto capitale, perchè seguiamo il corso di un naviglio, che sebbene ne sembri talvolta affrontare rischiosamente il flutto delle ondeggianti dottrine del secolo, ha però l' àncora della fede, e un nocchiero, che non perde di vista la bussola di lei e della filosofia cristiana, per quanto disagio le verità loro ne sembrino talvolta fargli o patirne, nel corso di sue peregrinazioni e girivolte nel mondo delle idee. Ciò fa che dobbiamo ancora discendere a vedere l' ente ideale quale fonte della morale soggettiva, e di tutta la scienza del diritto.

§ 5. — *L' ente ideale in relazione alla morale, e al diritto individuale e sociale.*

Ai panteisti tanto è facile trovare o dimostrare la morale, quanto ai matematici la quadratura del circolo. Quindi le religioni e le filosofie panteistiche furono o riescirono sempre le più laide, e sfrenate. E quanto ai panteisti moderni ricorderemo ciò

che abbiamo accennato sopra (*P.* 1, *c.* 3) di Kant, loro gran corifeo, il quale, vedendo che la sua ragione teoretica non serviva a verun uso nella vita positiva, ricorse alla ragione pratica per trovarvi un imperativo regolatore delle azioni e del libero arbitrio conformemente alle idee di dovere e di diritto. La quale ragione pratica la pose in certe cognizioni pratiche *a priori*, che determinano per noi non *quel che è, ma quello che deve essere*, e formano *la legge morale*, la cui forza *è autonoma*, e non piega il soggetto alla ubbidienza col pensiero di un essere e d' una autorità o forza superiore, non col timore del male o colla speranza della felicità, ma *col puro rispetto a quella legge*; sicchè in definitiva quella legge non è che una astrazione, una vana tendenza al sommo bene che non sa nè additare dove sia, nè dimostrare quale sia, nè per quali passi vi si giunga, e diviene poi un empirismo nella parte in cui si dolgono per regola della vita reale, positiva, esterna quei precetti di ragione pratica che si formolano nella così detta ragione giuridica, cioè nelle leggi positive, religiose o sociali (V. *Tenneman*, v. 2, § 362). Così dichiarata da Kant la ragione autonoma, cioè *legislatrice a se medesima, dipendente dalle sole sue proprie leggi*, le scuole tedesche entrarono in questa rotaia, e quindi Fichte non considera il dovere se non come *una legge che l' Io impone a se stesso, e questa legge consiste a rispettare il diritto altrui*. Per Hegel *la moralità è un' armonia dell' uomo colla natura, e la volontà è in morale fine a se stessa o legge di moralità*. Quanto a Schelling, egli dice che *se Dio esiste, esiste subito per conseguenza un mondo morale*, ma soggiunge *che la virtù è uno stato nel quale l' anima si conforma non alla legge posta fuori di lei, ma bensì come ad una necessità interna della natura sua* (V. Maret, Saggio, c. 4 verso il fine; e Tenneman, vol. 2, § 395, 400, 414 colla nota del Poli). Tutti poi pongono come condizione assoluta e intrinseca di tale legge nell' uomo la nozione di libertà, cioè « di quella energia, come la spiega Fichte « (*Tenneman*, § 395), assoluta, indipendente sulla quale l' io « fonda l' idea della sua personalità libera, » sicchè tutta la moralità e la legge non può essere altro che lo sviluppo incondizionato ed energico di quell' *io*. Nè esso può conoscere superiori, poichè, secondo codesti filosofi, il Dio vero e personificato è l' uomo, e non ce n' è altro; epperò tutti sono necessitati a conchiuderne una perfetta eguaglianza fra gli enti morali (cioè fra gli uomini, chè essi non ne conoscono altri), e a fondare tutte le diverse forme di leggi sull' eguaglianza e sulla libertà. Per la qual cosa ove vogliano poi cercare qualche limitazione nell' esercizio della virtù egoistica primigenia, consistente nel seguire

quella legge ossia istinto di libertà e volontà propria, la limitazione pratica necessaria fra gl' individui associati la deono cavare dal sentimento di fraternità e di coesistenza, *dal rispettare il diritto altrui*. In tali sistemi se fosse un solo uomo al mondo, costui potrebbe fare tutto ciò che la sua libertà, indipendenza, volontà gli suggerirebbe; trovando altri *io*, cioè altri uomini, deo rispettare i diritti di quelli che hanno lo stesso motivo che il suo. È questa, cred' io, in poche parole la metafisica di tutto il diritto morale dei tedeschi e dei loro seguaci francesi, fra cui non vuolsi obbliare Leroux, grande espositore del diritto equalitario e di fratellanza umanitaria (*De l'Hum.*, *t.* 1). La sfrenatezza della licenza di già posta in teoria da Rousseau, l' odio dello stato o dei freni sociali, la radicale condanna dell' autorità, il caos del diritto arbitrario o della associazione libera, cioè della anarchia prudoniana, dee essere il risultato logico di tali sistemi morali, in cui il comunismo più sozzo trova una speculativa razionalissima per suo conto. Ed a questo in particolare Hegel apre ancor più largo lo spazio, insegnando che « la libertà dell' uomo consi-« ste essenzialmente in ciò che può appropriarsi il mondo obbiet-« tivo ad essa opposto, e ubbidire alle leggi a lui innate perchè « lo vuole » (*Tenneman*, *ib.*, § 414). Non ostante la ruinosità di tali fondamenti, costoro cercarono di trattare di legge morale, di diritto individuale e sociale, civile e religioso, quando pur aveano tolto alla legge la sua nozione di legame e di obbligazione, alla obbligazione ogni real sanzione interna od eterna.

La prima condizione però a cui ne trattarono fu quella di considerare come deficiente o falsa la morale del Vangelo, e la carità cristiana. Ne abbiamo detto altrove, qui basta ad esempio citare il Leroux, che in mezzo a qualche elogio a *Confucio* e a *Gesù Cristo*, enumera i difetti della carità cristiana in cui vede : « 1° L' *io*, la libertà umana, abbandonata ; l' egoismo ne-« cessario e santo, disdegnato, calpestato ; la natura, sprezzata, « violata ; 2° l' *io*, ossia la libertà umana volta direttamente ver-« so Dio, e l'essere finito aspirante a non altro che ad amare l'in-« finito; 3° il *non io*, ossia il simile, disdegnato nella carità stes-« sa, amato soltanto in apparenza, e per una sorta di finzione, « in vista di Dio unico amore dei cristiani » (*De l' Humanité*, *t.* 1). Gli eclettici, col loro patriarca Cousin, non batterono altra via, ed entrarono anzi più avanti a dare formole in apparenza più mitigate e meno nubilose, ma in sostanza non meno infette di moralità fatalistica o indipendente, autonoma, puramente individuale. « La spontanéité est la forme éminente de la li-« berté de Dieu, » e quanto alla moralità umana ecco ciò che ne

dice : « Spontanés ou volontaires, tous les actes personnels ont « cela de commun qu' ils se rapportent immédiatement à une « cause, qui a son point de départ uniquement en elle-même, « c' est-à-dire qu' ils sont libres, telle est la notion propre de la « liberté..... L' idée fondamentale de la liberté est celle d' une « puissance qui, sous quelque forme qu' elle agisse, n' agit que « par une énergie qui lui est propre » (*Fragm. phil., t.* 1, *p.* 68, 70). Abbiam veduto sopra (*p.* 1, *c.* 3, *e p.* 2, *c.* 2) alcune cose della supremazia che quella scuola diede alla ragione individuale facendone l'autorità suprema, e del partito che ne trassero i suoi discepoli, che dalle cattedre di tutti i gradi della scolastica universitaria, in tutti i libri, anche i più elementari, insinuarono copertamente, dove non professarono sfacciatamente, il socialismo e comunismo. « La doctrine de M. Cousin » (ci disse già il Graziano Arnault, uno degli allievi e dei precipui membri della università francese) « du panthéisme fataliste et opti« miste ne tend à rien moins qu' à tuer la vertu dans son prin« cipe. Trop de gens ont cru apprendre de M. Cousin à la re« garder comme une chimère, et une niaiserie, ils agissent en « conséquence. Sous le point de vue religieuse il n' est parvenu « qu' à faire des athées, parlant mal chrétien et parodiant le ca« tholicisme. Beaucoup de ceux qui avaient été ses disciples se « sont faits saint-simoniens » (*Doctrine philosophique, p.* 179 *e seg.*). Ed ora che la morale socialistica e comunistica invade le masse, qual credereste che sia stato fra i trattati di morale popolare da propagare per farvi argine, quello che il Cousin proponea nel 1848, all' accademia delle scienze morali, e che onorava di una sua prefazione ? Quello di Rousseau, *Profession du Vicaire Savoyard*, in cui con tutto il cinismo dell' ateismo, e dello scetticismo, si pone per base che *tutta la moralità consiste nel giudizio che ne portiamo noi stessi* (V. Le communisme et ses causes, 1 p., a. 8).

I Francesi cercarono per altro essi pure un moderatore del principio egoistico colla idea di uguaglianza, che entrava assai poco nella mente e nel sistema potentemente aristocratico dei tedeschi, e specialmente di Hegel (1), cercarono rimedio al prin-

(1) Quantunque la filosofia di Hegel abbia posti i germi dell'ultrademocratismo moderno, l'autore suo però non pensava già di lavorare a profitto delle masse rozze e idiote. Egli anzi adulava la corte e il governo prussiano, e il pietismo loro, esaltandoli come i rappresentanti dell' idea religiosa pura del protestantesimo, della potenza filosofica e civilizzatrice del gran Federico, i fondatori d'un grand'impero protestante, che dovea riepilogare in sè la grandezza della nazione germanica, e secondo le previsioni di Hegel, dovea elevarsi sovra le nazioni latinizzate e romane. Con ciò Hegel insegnando in sostanza

cipio isolante e dissolvente dell' individualismo coll' idee di fraternità, e di filautropia, le quali doveano tenere nei loro sistemi la parte che nei sistemi tedeschi tiene il *rispetto all' umanità* e agli altri *uomini*. Nè gli uni, nè gli altri riuscirono: primo, perchè ci vuole e ci vorrà sempre una ragione e una volontà superiore, perchè l' uomo preferisca la ragione, la volontà e il bene suo all' altrui, e non anzi invidii l' altrui, cioè in altri termini l' idea di un' autorità superiore all' uomo e all' umanità intiera; secondo, perchè l' idea che costoro davano della libertà era nata a distrurla. Ecco adunque quella morale nuova mancante tutta di base e di oggetto, cioè d' una legge per norma e per sanzione, mancante di sua essenziale condizione la libertà di fare o non fare, di fare bene o male. Quindi se gettiamo un colpo d' occhio sui sistemi di questi filosofi, che s' arrogarono di determinare l' imperativo categorico, e di supplire alla parte di moralisti e di legislatori per l' uman genere intiero, vedremo che due soli pensieri presiedono a tutte le loro trattazioni pratiche di morale divina, individuale, sociale, politica, religiosa o civile, e quelli contraddittorii. Da un lato l' idea di necessità che conduce il fatalismo che nega la libertà in Dio, e in tutto ciò che si opera dall' uomo, riducendo la storia stessa *ad una geometria inflessibile, in cui tutte le epoche, il numero, l' ordine, e lo sviluppo loro sono segnate in alto da caratteri indelebili*, come la descrisse particolarmente Cousin (*Introd. à l' Hist. de la phil., lect.* 7) dietro Hegel. Fatalismo che curva l' uomo sotto il suo peso, e non ha per consolarlo se non il dirgli che egli non è altro che una piccola ruota impercettibile d' un' opera magnifica, e che la sua piccolezza dee scomparire nelle proporzioni colossali e sublimi dell' universo. La è questa un' esagerazione delle idee di autorità e di volontà malamente travisate in quelle di necessità, di spontaneità, da cui nascono, colla distruzione dell' idea d' un governo provvidenziale, divino e benefico del mondo morale, anche le teorie dell' assolutismo e dell' onnipotenza dello Stato e della legge umana, della negazione della famiglia, della distruzione della proprietà individuale, della irresponsabilità degli individui, idee

l'ateismo e il panteismo, conservò le apparenze di cristiano e d'uomo religioso; insegnando un idealismo distruttivo di ogni morale, di ogni società, sovranità e nazionalità, godette grande credito presso la corte di Berlino e presso le alte classi. Forse egli stesso non si potea rendere ragione dell' esito delle dottrine che spargea; forse egli imitava Voltaire, del quale abbiamo altrove accennato, come destinasse i frutti del suo filosofismo, non alle masse popolari, che volea restassero nell'ignoranza e nella credulità, ma *à la bonne compagnie*, si letterati degni di tal nome, e con ciò s' attraeva le simpatie degli ambiziosi cupidi di figurare nel bel numero (V. *sopra pag.* 527 *in nota*).

che abbiamo veduto esser espresse o implicite nei sistemi delle icarie, dei falansteri, e altre simili. Per contro sorge dal lato opposto, dalla idea pura di libertà, l' altra teoria della indipendenza assoluta dell' individuo, della pura anarchia che odia Dio come essere superiore, nega ogni diritto non solo individuale ma anche sociale, non admette altra unione fra gli uomini che l' associazione libera, e non concepisce la società fra gli uomini se non come una federazione momentanea che si unisce e si scioglie a seconda del gusto e del capriccio, esagerazione questa della idea di libertà individuale che non vuol freno di sorta all' istinto individuale. L' una e l' altra di queste due cotanto vaste e contraddittorie aberrazioni corrispondono a quel principio primitivo di moralità, che col nome di libertà armonizzata colla necessità include due idee contrarie, principio seguendo il quale con esattezza logica sarebbe impossibile il parlare due minuti di morale nè pratica nè teorica, e che perciò fu dimezzato da quanti vollero trattare di diritto senza rinunziarvi, senza che si accorgessero della alterazione che vi arrecavano. E già fra i Tedeschi stessi il Giacobi avea avuto abbastanza di perspicacia per vedere che tutto l'apparato di ragione pura d'unitarismo e di universalismo sistematico, messo avanti dai suoi compaesani come non potea condurre in ontologia se non al panteismo, così non condurrebbe in morale se non al fatalismo e alla distruzione della morale, che pretenderebbe dedurre dai principii ideali, e di cui vorrebbe calcolare gli effetti pratici col rigore del calcolo matematico. « Se volete, dicea egli, stabilire un sistema universale e « rigorosamente scientifico, bisogna che voi sottoponiate la co- « scienza ad un sistema che petrifica la vita ; quella coscienza « dee divenire sorda, muta ed insensibile, bisogna svellere fino « alle ultime fibre della sua radice, cioè del cuore dell' uomo. « Sì, come è vero che le vostre formole metafisiche vi stanno a « vece di Apolline e delle muse, così non è se non facendo tace- « re il vostro cuore che voi potete conformarvi implicitamente « alle vostre leggi assolute, e che voi adotterete l'obbedienza ri- « gida e servile che esse esigono. Allora la coscienza non servirà « più se non ad insegnarvi, come un professore dalla cattedra, « ciò che è vero fuori di voi, e quel fanale interiore non sarà ben « tosto più nient' altro che una di quelle mani di legno, che in- « dicano sulle grandi strade la via al viaggiatore » (L'idéalisme et le réalisme).

E in Francia un autore assai recente, commentando la teoria di Hegel, con parole applicabili in gran parte ai neogeliani di Francia, facea vedere che se il nome di dovere vi rimane, se

ne perde l' idea. « A che, dice egli, la distinzione del bene dal « male, la molesta teoria dei doveri? Libertà e necessità non so- « no essi sinonimi per Hegel? » E avrebbe potuto aggiugnere anche pei suoi seguaci. « La facoltà di scegliere non rimane es- « sa un' apparenza mendace senza realtà. La libertà in quel si- « stema è la sussistenza in sè del concetto, è la proprietà che pos- « siede di non determinarsi se non per le forze che gli sono ine- « renti, e di non essere determinato da una cagione esteriore. « Ma lo sviluppo di quelle forze interiori è necessario, esse ma- « nifestano fatalmente il loro contenuto, e secondo Hegel, è una « vanità il credere alla facoltà della scelta. Ora è ridicolo il pro- « porre doveri ad esseri che non hanno la possibilità della scel- « ta; è crudele ed ingiusto notare col nome di scellerati uomini « che non obbediscono se non a leggi fatali di loro natura nel « commettere delitti, com' è ridicolezza onorare gli uomini « virtuosi come se avessero potuto non esserlo. In pratica come « in teoria tutte le nozioni morali sono dunque assolutamente ro- « vinate da quel sistema » (*Hegel ou la Phil. allemande depuis Kant, par A. Ott.*, 1844, *Introd.*, *c*. 2). Ed indi mettendo in raffronto al filosofismo tedesco l' eclettismo di Cousin, e mostra- tene le analogie e le differenze nel capitolo stesso, di poi soggiu- gne altrove (*Ib.*, *p*. 3, *c*. 2), che « la rivoluzione, che la filosofia « alemanna parve fare nella morale *non è così fondamentale come « si crede comunemente* ». *Si pose il problema di dedurre a priori la morale, e il diritto, dalla natura dell'uomo e dalla ragione, e si admise come soluzione il principio che l'essenza della natura del- l'uomo è la libertà*. Ciò non è altro che mettere in sistema un principio generale che nascea già dalle dottrine dei secoli XVI e XVII, e che il secolo XVIII avea raccolto con calore, e posto a capo della filosofia francese. Ma i tentativi dei secoli precedenti erano andati falliti, e quelli ancora del secolo XVIII lo furono, perchè primieramente *il punto di partenza era falso*, mentre *nè la morale, nè il diritto possono essere tratti dalla natura sola del- l' uomo*, e poi ancora perchè *il principio generale di libertà da cui si pretendea di tutto dedurre è affatto insufficiente*. La rivo- luzione francese lo provò a perfezione. Poichè la libertà *è bensì un diritto dei più essenziali*, e la morale esige che tutti sieno li- beri, ma egli *è ben diverso riconoscere la libertà, o farne il prin- cipio il più generale la base della società. La libertà sola non può generare altro che il separatismo e il federalismo, porre in opposi- zione individualità ostili, gelose di loro indipendenza, non aventi altro fine che di guarentirsi dalle usurpazioni mutue. La libertà in somma non conchiude se non a relazioni negative, in politica al*

sistema di Rousseau, in morale al principio: non fare ad altri ciò che non vorremmo che altri facesse a noi. Ora la morale esige più che quella astinenza dal male, essa vuole delle azioni positive e buone. *In teoria come in pratica la libertà non può condurre a conclusioni positive. Ciò giudico le deduzioni di Kant e di Fichte, tutte riposanti sul principio della libertà formolato metafisicamente come libero arbitrio determinantesi da sè, politicamente come libertà individuale.* E così avrebbe potuto dire dei loro discepoli, che ne ritennero in sostanza il principio (*Ib., p.* 3, *c.* 2). Abbiamo abbreviato il passo ritenendo però le parole e le idee dell' autore. Non cercheremo poi dove e come ei cerchi il rimedio all' insufficienza della libertà; esso parla della eguaglianza e della fraternità, che poi espone e commenta secondo il sentimento evangelico, e coll'aiuto delle credenze religiose, per le quali l'individuo è subordinato alla società, e a una legge superiore. Al nostro uopo bastano le succitate osservazioni con cui dimostra *la falsità radicale* di quelle filosofie alemanne e francesi, e altrove dichiara altresì *la loro contraddizione e inconciliabilità* col sentimento d'una nazione cattolica, qual è la francese (*V. Ib., Avanpropos*).

Ora chi ricordi ciò che siamo venuti esponendo nel paragrafo precedente, già potrà agevolmente trovare sparsi nelle dottrine, che abbiamo esposte del Rosmini, alcuni lineamenti analoghi per fondamenti della moralità. Poichè egli ci dicea con parole per vero dire alquanto enimmatiche che « la legge cui ubbidisce « l' essere reale in quanto è morale è quella della libertà mora- « le » (*Teod.*, 389). Questa libertà poi il Rosmini la armonizza anch' esso, a modo di Schelling, colla necessità, poichè l'*essere morale*, com' esso soggiugnea, *è necessitato ad operare con libertà* (Ib., 393), e col nome di libertà morale egli non intende se non un che di negativo, per cui l' ente si muove *senza essere determinato da una causa esterna, e senza essere impedito da niuna entità parziale*, sicchè poi dalla antitesi di parole, chè tal ci sembra essere questa, pur sembra che dobbiamo raccogliere che il vero principio operativo dell' essere morale sta in un certo istinto o moto, o principio immanente dell' essere reale intellettuale, il quale si muove, s' inclina *ad unirsi a tutto l'entità conosciuta*, o, come direbbe l' Hegel, ad *appropriarsi il mondo obbiettivo* ; e la libertà sua dee consistere nel non esserne impedito *da veruna entità parziale* (Ib.). Da ciò veniva quel parlare così in confuso di istinti divini, e di inclinazione di Dio *ab eterno* di creare il mondo, e di leggi *necessarie indispensabili* nel suo operare estrinseco detto non di meno libero, sebbene quelle leggi

non riguardassero soltanto l' impossibilità di Dio a contraddire alla propria entità, verità, giustizia, sapienza, ma si estendessero di più al modo e misura delle sue manifestazioni contingenti. E quanto alla morale umana e alla giustizia sociale, da quel che avemmo occasione di discorrere trattando di alcune dottrine politiche del sig. Rosmini (sopra *p.* 2, *c.* 8), già si può argomentare quanto sia principalissima la parte che egli concede alla libertà, poichè egli riduce tutti i diritti dell'uomo a due soli gruppi, l' uno sotto cui si raccolgano *tutti quelli dipendenti dalla libertà*, l'altro quelli dipendenti dalla *proprietà;* nel proporre poi il suo progetto di costituzione secondo la giustizia sociale, anch'esso volea fondare *sul rispetto all' umanità* questo freno della libertà.

A noi pare che bastino già questi brevi tratti di analogia del concetto che Rosmini si fa della moralità nel suo più intimo principio con quello dei filosofi suindicati, consistente cioè in un moto istintivo dell' essere morale, con una facoltà libera da ogni determinazione o impedimento esterno che radicalmente l'escluda. Una tale maniera di concepire la moralità in assoluto, ove si applichi al soggetto morale finito (come la applica il Rosmini, *Teod.*, 395, ove dice *la legge della virtù essere quella stessa suindicata per l'essere morale*), parrà bene a taluni che ne riduca la volontà a mera spontaneità. E diffatti quella definiva *la facoltà di tendere ad un oggetto conosciuto*, ovvero *quell' appetito che tende al bene conosciuto* (Antrop., l. 3, defin. e c. 6, a. 1). La libertà poi riducendo, come sopra, a negazione di costringimento, determinazione o impedimento esterno, ne seguirà che dovrà dirsi esistere moralità, volontà, libertà dove in volgar linguaggio non v' è se non un principio affatto iniziale e inoperoso di queste cose, od anzi dove non sembra esservene ancora nulla di positivo, poichè la spontaneità, l' istinto, l' appetito, il principio determinante interno possono concepirsi anche nei bruti, nei quali non sono mai iniziatori di moralità. E facile ne riesce il persuadersi che l' autore si dovè poi trovare nella necessità di *travolgere*, com' ei dice *d' aver fatto, il sistema morale* (Tratt. della cosc., 814), cioè tutta la trattazione intorno alla moralità umana. E sebbene non ci entri in pensiero di addentrarci nelle spinose e focose dispute teologiche in proposito, ci pare che per una parte queste considerazioni sul principio della moralità possano valere assai ad elevarne l'altezza, e a facilitarne la soluzione; per l' altra ci mettano sulla via a venire vedendo come l'autore svolga i suoi sistemi intorno alla moralità e al diritto individuale religioso e sociale analogamente a quei principii, e pe-

dissequamente alle lezioni dei germanici maestri, tanto quanto è possibile ad uomo ossequioso alle positive e non meramente ideali dottrine cattoliche, le quali in fatto di moralità pongono un'importanza, e speculativa e pratica, entrano in ritagli oggettivi e soggettivi, seguono traccie razionali e rivelate sì alte che l'etica filosofica è una miseria, un nulla in paragone dell'etica cristiana (1). Nel che ne sembra opportuno il far qui osservare che la differenza di posizione grandissima fra i filosofi eterodossi e il cattolico, è particolarmente notabile per queste circostanze, ma

(1) I filosofi sprezzano i moralisti cristiani, scolastici, casisti, ecc. Tutti possono errare ed errano qualche volta, ma vi è a mille doppi più di scienza nel più meschino trattato di morale teologica (che comprende sempre anche la naturale), che non in qualunque etica dei filosofi da gabinetto. Costoro si copiano gli uni cogli altri, o meditano tanto quanto basti a fare che il loro sistema cammini in idea, mentre il moralista sagro ha davanti a sè il lume delle ragione e della rivelazione e le dee entrambe consultare, il codice immenso di tutte le leggi divine ed umane, cui dee coordinare, non ideando ma cercandone il più preciso e giusto senso teorico; ha i fatti infinitamente complicati a cui dee applicarle, i dubbi e i ripieghi oscurissimi delle coscienze che dee esaminare. Costui sì che è obbligato a svolgere la morale in tutti i suoi sensi dai primi principii fino alle ultime conseguenze, e dee cavarne il vero imperativo in tutte le sue esigenze. E tanto più che il suo lavoro non si risolve come per solito l'etica filosofica in parole, ma gli apporta una risponsabilità relative all'ultimo fine suo, dei suoi discepoli, e dell'anime di cui dirige le coscienze. Perlocchè una delle cose che mi stupisca di più nel Rosmini si è come egli sacerdote teologo e ministro attivo della Chiesa abbia avuto in così poca considerazione i moralisti cristiani (non escluso s. Alfonso nella parte speculativa), e le scuole di morale teologica, com'è a vedere nel suo Trattato *della Coscienza* e nell'opera *Delle Cinque Piaghe*, e anzi abbia delegata ai filosofi la parte sublime *del fissare il supremo imperativo morale*. Chi mai fissò con precisione i caratteri dell'autorità e della legge, chi discese alle più fine induzioni sulla morale soggettiva, sulle obbligazioni di stato, ed elevò le grandi quistioni morali, com'è cosa nota, sul probabilismo, e tuziorismo, sull'usura, sul concubinato, fornicazione, ecc. se non i moralisti cristiani, appo i quali i filosofi non fanno se non balbettare alcune trivialità, o copiate dagli antichi, o imparate dalle scuole cristiane? Oh certo se la filosofia fosse, come non è nè sarà mai scadente nel clero a petto della scienza laicale, lo sarebbe men che in altro nella morale in cui l'etica naturale è parte della cristiana virtù, o le grazie del ministero hanno forza diretta a esigere l'attenzione, e a dar rettitudine al moralista cristiano e sagro a preferenza del laico e profano, troppo spesso occultamente indotto a parlar di virtù a seconda dei suoi vizii come quei filosofi, di cui parla Cicerone, i quali scriveano trattati *de contemnenda gloria* per accattarsi la gloria.

Non certo al Rosmini ma ai sofisti moderni, che tanto spesso spregiano i casuisti cristiani, parmi si potrebbe applicare la risposta di Platone a Diogene cinico, che coi suoi piedi sozzi calcando un fino tappeto che Platone avea nella sala del banchetto a cui l'ebbe convitato, disse, *calco Platonis fastum;* ma risposegli Platone, *calcas sed alio fastu*. Dove siavi ignoranza in alcuni moralisti, chi li sprezza in generale fa prova di quella ignoranza ben maggiore che non presente nemmeno i dubbi, o l'importanza loro, importanza che indusse tante volte i moralisti a entrare in disquisizioni sottili non sempre felicemente risolte.

lo è ancor più per la ragione caratteristica che i filosofi eterodossi, panteisti, umanitarii, non trattano che dell'uomo e dell'umanità, la quale considerano come un Dio, il solo Dio, il solo ente morale reale; epperciò, sebbene non trattino se non di morale umana, applicano a questa quei principii assoluti di moralità che a Dio solo possono convenire; il filosofo cristiano per contro che ha due sorta di esseri reali morali, Dio e le creature spiritnali, seguendo quelli incorre in due pericoli, cioè non solo di errare intorno ai principii morali in genere, ma ancora nelle loro applicazioni rispettive.

Poichè che il tedesco sofista comprenda la morale come una sublime indipendenza dell' uomo, è concetto falso, ma non può quegli averne altro, perchè non conosce essere morale anteriore e maggiore dell' uomo, non conosce per ciò autorità sovrumana di nessuna specie; la sua sostanza unica, il suo principio panteistico lo suppone cieco, senza intelligenza, senza pensiero, senza volontà, senza moralità fuori dell'uomo, dunque in tutto l'universo non trova nè imperante nè imperativo concreto e reale fuorchè nell' uomo, e questo resta autonomo per necessità, non vi potendo essere nature superiori alla sua. Che poi il sofista medesimo accoppii a quella indipendenza o libertà morale dell' uomo da tutto il Non Io, un principio di necessità immanente intrinseco nell' *Io*, gli è egualmente necessario, poichè senza di ciò l'uomo sarebbe un mobile senza motore, quella necessità di operare è la vita che lo distingue dalle nature inerti, e in quanto è moto intellettnale e morale è la vita che lo distingue dalle nature brute. Che scendendo quel sofista a parlare poi dei modi di porre in accordo le azioni morali di quegli enti morali singoli, che sono i singoli uomini, e trovando la necessità di limitare in pratica quell' autonomia primigenia figlia dell' autoteismo e politeismo umanitario, non abbia altra molla da fare giuocare se non quella del *rispetto all' umanità* o ai diritti degli individui, e tutti li faccia procedere *in eguaglianza*, e creda garantire l'ordine del mondo morale col platonico amore di fratellanza, o con altro simile scherzo d' immaginazione, ci non può meglio, perchè come altrimenti persuadere a tutti quei Dei che non si soverchino a vicenda come i Dei d' Omero, se non pregandoli di rispettarsi almeno come simili se non sanno amarsi per dovere. Ma pei filosofi, anche solo deisti, che conoscono un autore e legislatore supremo, e un principio di amore espansivo che muove la volontà, e molto più per noi che abbiamo per legge e per motore sublime della moralità la carità della verità, d' una verità posta fuori di noi, *oggetto* in tal senso veramente *infinito della*

moralità nostra (oggetto però che dobbiamo conquistare, ma che non si identificherà mai col soggetto umano), quei principii degli umanitari oltre all' essere sovranamente falsi nel loro intrinseco, sono di più inconciliabili con quelli che fede e ragione ci somministrano, e che non vogliamo dimettere. Epperò ne sembra che ove si accettino le basi della moralità tedesca non solo si sconvolge tutto il sistema della morale naturale e cristiana come fanno coloro, ma di più si riesce ad un vero caos se con quelli si toglie ad esporre la morale teistica e cristiana. Accade in questo ciò che nell'idealismo e panteismo mitigato dicemmo accadere, che cioè le quistioni tutte si complicano, e le deduzioni si contraddicono, perchè in sostanza predominano al sistema due principii opposti: il principio del panteismo, e quello del teismo vero con cui l' altro si vorrebbe mitigare. Resta poi tanto più inestricabile l' inviluppo nella morale teologica quanto più ella dirama il suo albero scientifico come per infinite sottilissime fibre, in tante minutissime quistioni particolari, in cui già è difficilissimo per sè il trovare l'accordo delle esigenze teoriche colle pratiche. Queste cose in generale le facciamo osservare, perchè sembra a noi che l'errore moderno, se ha qualche cosa di novità, lo ha appunto nella morale, cioè nella applicazione dei principii panteistici alla morale in modo ideale o filosofico, mentre per lo più il panteismo degli antichi di morale non parlava se non per oscena immoralità; e perciò crediamo che questo sia il punto in cui è più facile lasciarsi sedurre dalle teorie moderne, o sia quello in cui deono porre la principal cura i difensori della sana dottrina, osservando come sia necessario porre in luce l' ontologia, prima base della morale, e poi salvar questa dagli sconvolgimenti, che ne fanno le scuole moderne umanitarie, cioè panteistiche.

Ed ora per vedere più da vicino quale sia nel rosminiano sistema il fonte della legge e la legge, facile è arguire da ciò che già ne sappiamo non potere nè dover essere altro che l'ente ideale, questo costitutivo dell' intelletto debb' essere anche di necessità primo rudimento d'ogni moralità nell' intelligente. « Noi di-« mostrammo, dice egli, che tutti gli individui della natura u-« mana *possiedono in comune il lume della ragione* (l'essere), la « verità primitiva di tutte la più universale, e questo bene che « informa la specie, unifica gli individui ; i quali come pecchie « agglomerate intorno a quella, che volgarmente chiamasi loro « regina, *nella luce essenziale affissati immobilmente si tengono*, e « da quella scende a tutti eguale il diritto, eguale l' obbligazio-« ne, identica la virtù morale, identico il fine compimento della

« stessa virtù, bene eudemonologico. Quindi l'essenza di una « società naturale dell' uman genere non può negarsi a sola con- « dizione che più individui conoscano di coesistere sulla terra, e « di conseguente l' esistenza di un diritto cosmopolitico, » come lo chiama Kant, e che Rosmini preferisce chiamare *umanitario*, secondo l' avvertenza postane in nota (*Fil. del dir.*, *v.* 2, 961). A noi questa sembra l' iniziativa d' un vasto panteismo morale, in cui perderassi ogni partizione nel diritto cosmopolitico umanitario, o qualsivoglia, poichè alla fin fine quell' ente, quella verità, è quell'ente ideale stesso in cui intuisce Dio e ogni intelletto creato, sicchè a questo titolo converrebbe dire che dalla di lui *luce essenziale scende identica la virtù, il diritto, l'obbligazione* a Dio e alle creature, e a tutte le intelligenze siano umane o angeliche. Intanto da tutto questo come cavare poi la alternativa dei diritti e dei doveri rispettivi, e la loro distribuzione? Colla *luce essenziale*, la ragione universale o comune, e la ragione individuale noi ritorniamo alla non voluta teoria di un intelletto unico, dal quale non può rampollare se non una volontà unica in tutti i soggetti intellettivi e volitivi ; ed abbiamo in morale la riproduzione delle medesime difficoltà, cui già dava luogo la maniera colla quale il Rosmini vuole costituire l' intelletto ; poichè alla fin fine se colà l'ente ideale divenne l'oggetto soggetto dell'intendere, qui lo diviene del volere, e diviene non solo il principio di cognizione e di tendenza morale, ma la moralità stessa sussistente egualmente in tutti. E poichè quell'essere ideale abbiam veduto svolgersi così che finiva per essere Dio medesimo, converrà dire che anche come essere morale è Dio stesso, il quale si incentra così in tutte le create intelligenze, che la loro moralità e giustizia non si può più dividere dalla sua, nè spiegare la distinzione del Tridentino fra la giustizia, di cui è giusto Dio, l' essere morale per eccellenza e per sè, e la giustizia colla quale fa giusti noi sue creature, che nol siamo se non per accidente, e non cessiamo non pertanto d' essere creature intelligenti e morali anche quando ci rimoviamo da quella luce essenziale, e ripudiamo la virtù che quella ne participerebbe non però identica alla sua (1).

(1) Il succitato passo conferma sempre più che l'ente ideale, volerlo o non volerlo il signor Rosmini, è Dio, anche per quanto è intuito dall'uomo, e meglio ancora se si segue a vedere il n° 963, Ib., *la luce essenziale* non può essere altro. Aggiungasi ciò che dice altrove. *(Cosc. mor., n° 548 in nota)*. « Io « ho già dimostrato che sebbene la ragione sia facoltà propria dell'uomo, tut- « tavia il lume della ragione non è cosa che appartenga all' uomo, ma è dal- « l'uomo distinta, *cosa infinitamente maggiore dell' uomo, al tutto divina*; « indi è che procede l'obbligazione morale che si impone all'uomo ». Ora chi

E per quella equivoca maniera di raffigurarsi l' ente ideale morale, ora come parte di Dio e Dio, ora come parte costituente della umana natura, a cui è legato, in cui costituisce l' intelletto e tutte le facoltà spirituali che ne rampollano, più volte da noi sopra ricordate, e che l' autore stesso ripete al succitato luogo (*Fil. del dir.*, *n*° 963), egli dà adito alla teoria dei moderni sull' autonomia umana, e ne dice che « nel sistema ch' ei crede « solo conforme alla ragione e alla tradizione della Chiesa la *pri-* « *ma* legge si confonde col legislatore, cioè ella è una legge legi- « slatrice, ossia un legislatore-legge come si voglia nominarla » (*Fil. del dir.*, *v.* **1**, *sez.* 3, *a.* **1**). Il che sarebbe verissimo, ma volgarissimo, se per quella prima legge legislatrice e per quel legislatore s' intendesse nient' altro che Dio in quanto è tale, e pel lume della ragione comune, e non *posseduto in comune* dagli individui della natura umana, s' intendesse un qualche principio di luce intellettuale e morale creata e impressa, e segnata nelle loro menti soggettive ; ma non è più vero poichè l' autore considera quella legge legislatrice e quel legislatore incarnato, e chiuso nella mente, qual parte di lei stessa, sicchè questa stessa si ri-

ricorda come Rosmini abbia spiegata la natura e l'individuo intelligente umano, vedrà ch'egli dimostrò tutto all'opposto; dimostrò che *il lume* della ragione, l' ente ideale, è anzi cotanto parte ed elemento della natura e dell' individuo, ch'essi non sono che ente ideale e principio senziente corporeo, idea e materia, onde se diamo che l'ente sia ol *tutto divino*, l' uomo, alla cui natura quell'ente appartiene tanto che per questo solo essa si distingue dall'animalità bruta, è divino. Rosmini non congiunge i due termini; dove dice che l' ente ideale *è affatto divino*, soggiunge che non *appartiene all' uomo*, lo considera come un mero *oggetto* che *trae*, *crea*, *si fa vedere* all' uomo; dove dice che è *parte* della natura umana va cercando di mantenere che *in Dio è Dio e non è Dio nell'uomo* (Fil. del dir., v. 2, 963), e così crede evitare i due scogli, ma non vi ha che a congiungere le due proposizioni che tiene distanti, per vedere che egli è allacciato dall'enimma della sua sfinge.

Quanto alle conseguenze morali che l' autore qui trae dal suo principio, abbiam già veduto (nei *cap. 8* e *9*, *p. 2* sopra, e specialmente *pag. 529*, *596*), che queste sorta di frasi generiche non danno senso preciso, nè valgono a scorta nella scienza morale, il di cui uffizio è anzi di vedere le relazioni dei diritti e dei doveri cha incombono agli uomini o per natura o per accidente disuguali. Non è vero che perchè la natura e la legge naturale è comune (cioè tanto un uomo è uomo quanto lo è un altro), siano uguali la maniere naturali di esistere in natura: altro è essere uomo altro donna, altro è essere adulto o bambolo, padre o figlio o fratello d' un dato individuo, dal che nascono obbligazioni disuguali. Nemmeno par esatto il dire *identiche* le virtù, *identico* il fine degli uomini, perchè ognuno ha per fine prossimo virtuoso di perfezionare sè stesso, e non con eguale e identica obbligazione ha da cercare la perfezione altrui; simiglianza sì, identità no. Del resto chi ricordi le teorie di Lamennais e di altri moderni egualitari, vedrà facilmente come vi consoni il passo succitato di Rosmini, e meglio poi infra tutta la sostanza del suo sistema morale. Accenno ora questo per non ripetere molesti confronti troppo frequentemente.

mane legge legislatrice e legislatore a sè medesima. E diffatti ei prosegue a cercare di costrurre un fondamento alla obbligazione, una forza obbligatoria così intrinseca all' ente ideale, che anche senza conoscere l' Ente supremo come volontà imperante, quella obbligazione già sia nata. Poichè detto che non si può sapere che *la volontà d' un ente sia rispettabile se non dalla notizia dell' ente*, e che se gli si dice che *quell' ente è il supremo, l' autore del tutto, l' assoluto Dio, ei sente che dee obbedire ai decreti della sua volontà*, aggiunge che « però ei non ha bisogno di saper tutto ciò « per trovarsi vincolato di vera obbligazione ; questo vincolo, « soggiunge, è perfetto tosto che sento *l' esigenza dell' Ente di-« vino* in virtù della stessa sua essenza a me manifestata negati-« vamente nella concezione di esso ente, quantunque l' essere su-« premo non abbia ancora parlato, quantunque io non abbia ri-« flettuto alla sua volontà, quantunque io mi sia un uomo roz-« zo, che a tanto non posso riflettere da me stesso, pure già sono « avvinto da necessità morale, e ad essa ripugnando, colpevole « mi trovo ». *Questa necessità non mi lega mediante un comando del superiore, ma lega mediante l' esigenza che trovo e sento nel concetto di un ente, dell' ente supremo*, che « un' obbligazione ve-« ra e compiuta è quella dell' esigenza dell' Ente supremo ch' io « sento nella sua stessa concezione, » e conchiude che « dunque « *l' esigenza degli enti* (e non più solo dell' ente) dall' uomo con-« cepiti è la prima forma della legge naturale e della naturale « obbligazione, forma diversa da quella del comando d' un supe-« riore, o dal decreto di un legislatore, le quali forme apparten-« gono alle leggi derivate » (*Fil. del dir., v.* 1 ; *Ib., della Cosc. morale, n°* 548).

Or dunque a qual titolo può esistere obbligazione per quella esigenza dell' ente, che il Rosmini dice bensì spesso *ente divino, supremo*, ma equivocando, perchè in sostanza non è che l' ente ideale, il quale ente l' autore nol vuol però considerare come Dio in quanto fa la sua prima entratura nel soggetto umano per farlo intelligente e morale, anzi è l' uomo stesso o parte di lui ? Sia quel che si vuole l' ente ideale in sè stesso, nel caso nostro non fa la figura, non è conosciuto qual essere superiore all' uomo, poichè anzi il Rosmini ci aggiunse che ei non ha bisogno di conoscere Dio l' essere supremo, assoluto, ecc. come tale, e come rispettabile nella sua volontà perchè gli nasca l' obbligazione verissima e stringentissima. A qual termine poi corrisponderà quest' obbligazione e dovere del soggetto, se l' ente che ei vede in sè non è che un ente indeterminato, possibile, e non ha per lui ancora realtà che gli sia cognita o sentita se non in sè me-

desimo, nel soggetto a cui è identico in individuità di persona? L' esigenza dunque d' un tale ente non è nè può essere se non immanente nel soggetto in cui risiede, non è rispettiva a verun altro che sia fuori di lui, non è ordinativa di questo nè verso Dio, nè verso altri enti posti fuori di lui, e posto anche che la si consideri quale forza ed esigenza dell' essere divino vero, non sarebbe di lui in quanto è ideale, ma in quanto è reale, cioè un' esigenza occulta, sarebbe una mera esigenza fisica o logica e non morale. La quale specie di esigenza non può indurre obbligazione morale, parola di cui conviene stravolgere il senso per dire che sussista dove non sono conosciuti i due termini, le due opposizioni di diritto e di dovere, di principio e di fine, posti o in due enti distinti, o almeno in un solo che si contrapponga a sè stesso, ma in dipendenza d' un dovere che lo vincola ad una volontà superiore padrona di lui. In sostanza o il Rosmini vuol dire che in quella manifestazione negativa dell' essere divino, di cui parlò sopra, e che è la manifestazione dell' ente ideale in noi, si include una cognizione iniziale della distinzione fra due enti, cioè fra il soggetto, e un essere supremo che se non gli comanda ancora può comandargli, ed ha diritto di obbligarlo alla sua volontà in qualunque modo gliela manifesti, e in tal caso dice oscuramente ciò che tutti sanno chiaramente, ma cade la sua fantasmagoria della legge legislatrice e della forma prima della legge naturale nel soggetto, poichè la legge legislatrice resta tutta in Dio solo dove non è sol forma ma essenza; nè in quella manifestazione iniziale, niun dirà esistere in realtà l' obbligazione morale, ma solo un di lei rudimento per cui il soggetto viene a conoscer ancor solo la possibilità che quell' essere supremo gli faccia sentire le sue volontà, le quali saranno poi leggi per lui. O vuole mantenere l'autonomia del soggetto considerando l' ente ideale che è nell' uomo quale legislatore, come già lo considerava come creatore dell'intelletto, e poichè l' ente ideale così considerato, secondo Rosmini, non è Dio, ma è parte ed elemento dell'umana natura, ne verrà che alla natura umana sia proprio farsi la legge a sè stessa, come vogliono i Tedeschi, che altra legge naturale non esista per l' uomo se non questa d' essere come Dio legge a sè stesso, e ciò in virtù delle qualità divine di quell' ente ideale, e dell' autoteismo morale che forma nell' uomo, distruttivo d'ogni legge ed obbligazione, poichè vere leggi ed obbligazioni non possono essere negli Iddii. In un modo però e nell' altro avremo o una confusione nelle idee di diritto, di legge e d' obbligazione, o una impossibilità di spiegarcene veruna, poichè una legge prima dalla quale si escluda l' idea di volontà imperante importa l' esclusione

dell' idea di volontà obbediente. E sarà certo il piu trascendentale dei sistemi morali quello che concependo la moralità, e la legge, e l' obbligazione senza idea di volontà superiore nè inferiore, non ha più bisogno di volontà in veruna parte dei suoi sviluppi, che deono mantenersi consentanei al suo principio, e non abbisognare di principii nuovi ; il che vale a dire che sarà un ordine istintivo fisico non morale, e può dare la ragione delle definizioni della libertà, della volontà, e del tardo luogo assegnato a questa nella genealogia delle facoltà spirituali (*Antrop.*, *l.* 3, *c.* 4) (1).

In conformità o per presentimento di tali idee sulla legge,

(1) Che cosa sia nel pensiero rosminiano l'esigenza dell'Essere e degli esseri, può vedersi nei *Principii della scisnsa morale*, e nel *Trattato della coscienza*, dove no discorre più a lungo. In quest'ultimo però si vedrà ancora cho tale esigenza non è soltanto la prima formola della legge naturala e della obbligazione natorale, ma è anche *la formola suprema* di tutta *la scisnza morale* (lib. 2, c. 3, a. 4). L'idea di volontà superiore non rimano quindi mai veramente essenziale alla legge, poichè le leggi stesse positive non obbligano se non in quanto trovano nella legge natnrale un principio ragionevole di obbligazione. Ciò sembra condurci alla teoria della moralità di coloro che la rinchiudono in una sola rivelazione della verità o dell'idea, che è la teoria egeliana, conformemente alla quale il Prudhon dava nella sua *società libsra* la parte di legislatori *alla accademia dslle scienzs morali*, che rivela colla scienza *la ragione metodicamente riconosciuta* e *dimostrata*, e si vantava di far così *succedere nella sua associazione libera*, *al dispotismo della volontà*, *il regno della ragione* (Qu'ost-ce que la propriété?) Sarebbe il regno del razionalismo il più puro, non crediamo però che nè anche fra gli angioli in cielo potrebbe divenir morale: primo, perchè è contro natura, esistono in natnra le volontà. ed esiste l' ordine di natura per cui le volontà create deono subordinarsi all' increata, tanto quanto gli intelletti finiti all'infinito, la ragiono particolare alla generale, ecc.; secondo, perchè riconoscere l'esigenza di un ente non è ancora conoscere la necessità morale di attemperarvisi; e di fatti il Prudhon domanda perfino a Dio: *Qui es tu pour que je t'obéisse?* E certamente vi sono molte esigenze di enti a cui dobbiamo moralmente rosistere, ed altre fra le quali possiamo scegliere, senza del che la moralità rimarrebbe una cieca servilità al sentimento di quelle esigenze, e un caos quando si mostrano contraddittorie. Ontologicamente parlando tutte le esigenze degli enti sono radicate nella volontà di un ente supremo, poichè la stessa natura fisica in quanto è reale, e svilnppa le sue esigenze fisiche, non le sviluppa se non come effetti di quella volontà suprema che la pose in atto, e anche supponendo che Dio non potesse creare la natura *e* gli enti senza dar loro certe leggi conformi alla loro natura, perchè facendo altrimenti avrebbe contraddetto a sè stesso ponendo in contrasto l'opera creatrice colla ordinatrice, non di meno l'esistere le nature. e le loro esigenze o leggi, è pur sempre atto di sua volontà. A questa obbediscono necessariamente e ciecamente gli enti creati fisici, ma i morali in quanto sono morali o perfettibili colla cooperazione propria appunto si distinguono da quelli perchè hanno la facoltà di conoscere la legge, i suoi fini, e di aderirvi o no, scegliendo fra i diversi gradi e mezzi di perfezione cha loro porge, onde nello scegliere male poi viene la colpa, non perchè essi non vogliano la perfezione ma perchè la cercano contro l'ordine, avendo la facoltà di conoscere, o di aderirvi o scostarsene colla volontà.

e certo in dipendenza del principio oscuro dell' ente ideale, il Rosmini dava già la sua famosa definizione della legge con dirla, « una *nozione* della mente coll' uso della quale si fa giudizio del- « le moralità delle azioni umane, e secondo la quale però si de- « ve operare » (*Princ. della scienza morale, c.* 1), e vi aggiugnea poco dopo, che la legge *non è altro che una nozione*. All' epoca però in cui esciva in luce questa definizione non era ancora, come abbiam fatto osservare sopra, ben chiarita e descritta la natura dell' ente ideale, quindi anche la parola *nozione*, presentava, per quanto sembra, nella mente stessa dell' autore un equivoco. Poichè se per una parte e nel linguaggio trascendentale dei moderni *nozione*, come sopra ci avvertì il Maret, è la stessa cosa che *idea* ed *essere assoluto*, il che ne ricondurrebbe a dire, che anche colà si dovea intendere che l' essere ideale parte dell' umana natura e dell' individuo era la legge stessa morale, o meglio ancora, che l' intelletto umano era la legge e il legislatore ; per altro lato poi la volgare maniera d' intendere ciò fece reputare a non pochi che in quella *nozione* si dovesse ravvisare soltanto un principio di notizia, e di promulgazione della legge. E tal senso recavano anche le cose che l' autore veniva colà distinguendo sulla *promulgazione* della legge, sull'*uso* di tale idea, sulla *facoltà di applicarla*, sulla *sospensione della sua virtù obbligatoria* per difetto di promulgazione, cose tutte che sembravano allontanare l' opinione d'una obbligazione sussistente in quella prima linea della legge, e piuttosto faceano sembrare strano e improprio il dar titolo di legge a quella notizia che ancora stassene così sterile nell'intelletto, e non ne compie la promulgazione, nè basta perciò a produrre nè obbligazione, nè atto morale. Ma poichè, come abbiam veduto, l' ente ideale s' immedesima nelle opere posteriori rosminiane col morale; e diviene sempre più intimamente collegato nella natura e nell' individuo umano, non pare più luogo a dubitare che la parola *nozione* si debba intendere solo per un elemento e principio di cognizione, e non anzi per l' esistenza stessa dell' uomo dell' ente ideale morale, legge e legislatore divino; ed ogni disputa sulla promulgazione della legge sembra tornar vana, o non riguardarne se non le parti accessorie, poichè in sostanza più non vi sarebbe soggetto cui promulgarla, ovvero sarebbe tal legge legislatrice bella e promulgata appena che l' ente è entrato in corpo al soggetto senziente per farlo intelligente e morale (1).

(1) Che la definizione della legge data nei *Principii della scienza morale* potesse pigliarsi in doppio senso, cioè come esprimente un puro principio di promulgazione soggettiva, o come esprimente la natura della legge stessa, ce

Intanto dai sopra indicati principii universali della moralità posti dal Rosmini ne pare che avremo una legge senza legislatore, un imperativo morale fatta astrazione da ogni volontà imperante, un lume di ragione comune, ed informe per tutti gli uomini, e che non potrà tracciare loro diritti e doveri distinti, una natura che non comanda, nè giudica, nè sceglie fra l' istinto razionale e l' animale ma tratta da questi agisce per una certa necessità che esclude il meglio dell' azione morale, se tal può dirsi; e dove l' istinto animale prevalga, non entra più nell' atto la libertà soffocata dal principio senziente che porta il soggetto ad a-

lo indica il Pestalozza, che reputo il miglior interprete delle dottrine rosminiane *(Elem. di Fil., v. 4, c. 2, a. 1 e a. 3)*, dove la legge presenta come *un modello, un esemplare* a cui confrontare le azioni, e l'essere ideale come un'*idea che rischiara la mente dell'uomo*, idea che si converte in principio a legge morale, quando quell'idea dell'essere *convertesi in idea del bene*. Ma in tutto questo come in altri luoghi mi sembra che il Pestalozza accomodi il trascendentalismo rosminiano alle foggie della filosofia comune, salva la diversità della maniera di supporre l'esistenza dell'idea prima nell'uomo; poichè tale idea è sempre considerata *nella sua relazione con una mente che la intuisce*, e quindi come modello delle cose e verità, come *principio d'ordine e bene*, como *regola delle azioni e legge*, e così non è considerata come la mente stessa, l'intelletto stesso, o qual parte ed elemento di questo. Ora da ciò che abbiamo sopra veduto si è a questa seconda maniera di considerarla cha conducono le descrizioni dell' ente ideale e la virtù attribuitagli dal Rosmini nelle opere ontologiche, l' Antropologia cioè ed altre, nelle quali a noi parve più manifesto l' equivoco che penda al panteismo. Quindi in quel modo di considerare l' ente ideale del Pestalozza possono aver forza i canoni morali del riconoscimento pratico degli enti ecc., nel secondo modo pigliano un tutt' altro senso ed estensione, come or ora vedremo. Del resto poi ci sembra che quella definizione della legge presa anche nel senso di notizia è difettosa, perchè fa conoscere la legge per la menoma delle sue note quale si è quella di essere promulgata, nota complementare diremmo ed estrinseca, soggettiva e accidentale, a petto delle intrinseche che costituiscono la morale essenza di tutte le leggi, l'essere cioè giusta, autorevole, utile. Quindi troviamo che i filosofi nel definire più o meno esattamente e precisamente la legga non dimenticarono mai di esprimervi il concetto di una ragione, di una sapienza, di un impero superiore e ordinativo del soggetto: *Lex est ratio suprema insita a natura quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria, eadem ratio cum est in hominis mente confirmata atque confecta lex est* (Cic., de Leg., I). *Lex est aeternum quiddam quod universum mundum regeret* imperandi probibendique *sapientia* (Ib., II). *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens perturbarique vetans* (Aug. c. Faust., l. 22, c. 27). *Lex quae* summa ratio *nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri* (Id., De lib. arb., 6). *Lex est ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva actionum et notionem creaturarum in ordine ad bonum commune totius universi* (S. Thom., S. 1, 2, q. 93, a. 1). La nozione pertanto dalla quale noi abbiamo norma ad operare non è la legge ma l' idea della legge in noi, o se vogliam dire che è legge lo è in quanto quella ragione o volontà superiore si rende obbligatoria per l'inferiore manifestandosele non sol come verità, ma come norma, e noi non siamo certo niente più autonomi rispetto a Dio portando scritta la sua legge, in qualunque modo, nei cuori o nelle menti, che noi siamo rispetto al Sovrano di cui sapessimo a memoria

gire soltanto come ente reale, e non come ideale e morale (1). Se l' esigenza propria dell' ordine morale è quella dell'ente possibile universale ideale, ma evvi nell' uomo l' altra esigenza contemporanea, o anzi logicamente anteriore dell' ente reale cioè del suo principio senziente corporeo, ambi questi enti son però natura dell' uomo, cioè la compongono, e l' uomo obbedirà all' esigenza di questi enti entrambi se concordi, al più esigente se discordi, nè avrà principio superiore a cui appoggiarsi per far prevalere la ragione sul senso. Quindi tutti i canoni dati all' uomo (*Princ. della scienza mor., e nel Trattato della cosc.*) di *seguire la sua ragione, riconoscere gli enti per quel che sono, ecc.*, sono dati ad un semovente in cui si chiama *volontà* la facoltà di tendere ad un oggetto conosciuto, che solo saragli più ampia che non nei bruti, ovvero sono dati ad un misero marinaro che senza bussola, nè timone, nè remo sta angoscioso nel suo schifo agitato dai flutti, sospinto da venti torbinosi, e senza mezzo a resistere, a contrapporre le due forze l'una all'altra. Eppertanto come dalla morale germanica non nasce altra conseguenza se non quella di assoggettare l' istinto razionale ideale al reale cioè al sensitivo, che suol essere il più esigente nell' uomo corrotto, vuo'dire che ne nasce una morale d' appetiti, di istinti e di sensismo, sembra che simigliante pericolo l' avremmo da temere dai principii rosminiani, se davvero poi il sistema morale consistesse a trarne con logica severa le conseguenze, e la morale di fede non le mitigasse presso l' autor cattolico.

Ma trapassando sopra quella lotta intestina dell' uomo, e

tutto il codice, sebbene nell'uno caso e nell'altro sia poi a noi libero dare la legge prossima e pratica che vogliamo alle nostre azioni o in conformità a quella legge superiore, o ad arbitrio nostro e perciò violandola. Qualunque poi sia stato il senso inteso dal sig. Rosmini nel dare la sua definizione della legge, poco importa al complesso del sistema sviluppato nelle altre opere intorno alla legge legislatrice, ed alla esigenza degli enti importante obbligazione fatta astrazione dell'idea di volonta superiore, e di legge eterna. Vedansi per ciò le sue risposte al P. Dmowski nei due opuscoli, *Sulla teoria dell'essere ideale. — Sulla definizione della legge morale*, in cui egli ristringe assai il senso della sua definizione. dicendo che con questa volle definire soltanto la legge in genere, e che colla parola *nozione* non intese la idea dell' essere in universale.

(1) L'illustre monsignore Scavini nel suo opuscolo: *Il sig. Rosmini presso s. Alfonso* (Novara 1850), fa osservare che il sistema del Rosmini intorno alla legge nascente dalla natura stessa degli enti ragionevoli, è precisamente quello che il Liguori ci additò nell'autore delle *Dissertazioni sul diritto naturale*, e dal Liguori combattuto. Senza entrare per nulla nella controversia particolare agitata fra i due insigni teologi, è facile vedere dai passi di s. Alfonso citati ivi (p. 30 e seg.), quale fosse la metafisica sua intorno ai fondamenti della morale, e come ei rigetti da sè quella dell'esigenza degli enti, e della natura legislatrice astratta dalla volontà di Dio.

considerando anche soltanto la più nobile esigenza che egli senta in sè, quella dell' ente ideale morale, la quale se è *la prima forma della legge naturale* debb'esser sempre sostanzialmente la stessa, questa esigenza non può recarci se non alla ricerca del perfezionamento della persona individuale, di cui quell'ente è parte e in cui non è conosciuto come non io, se non più tardi, dopochè cioè già si disse che la moralità e l'obbligazione di seguirne l' esigenza era nata. Poichè se l' uomo nel suo principio di essere morale non conosce l' ente assoluto se non quanto gli si manifesta come ente ideale non astratto e superiore a lui ma parte di lui, lo sviluppo di questa moralità consiste in un egoismo finissimo dell' *io*, che sente e segue l' esigenza sua propria come lo insegnano i Germani ; e l' azione morale sarà sempre risolvibile in quella di soddisfare alle esigenze della propria personalità. E di fatti il Rosmini ci dice « che la obbligazione è una necessità di « operare in uno anzichè in altro modo, pena la perdita della di- « guità personale o sia la perdita del bene proprio della perso- « na »; la qual necessità « è quella che ha una persona di opera- « re in un dato modo per non rendersi difettosa » (*Fil. del Dir.*, *v.* 1, *sez.* 1, *a.* 7) ; ed altrove ei definiva la moralità soggettiva « il complesso dei doveri e dei consigli perfezionanti l' umana « personalità » (*Ib.*, *sez.* 3, *a.* 4). Ora se tutto questo ha il suo lato vero per diretto o per indiretto, in quanto l'uomo ha de'doveri verso sè stesso, e sotto un Dio che non ha bisogno di lui gli tornano utili quei doveri stessi che rende a Dio, non è poi vero che la necessità morale cioè l' obbligazione si possa risolvere in un principio di amor proprio, come sembra risultare dai raziocinii esposti nei luoghi onde sono tratte le succitate definizioni. Non è nemmeno vero che quell' amor proprio abbia da sè solo la vera ragione di legge e di dovere, imponga il perfezionamento dell' umana personalità, perfezionamento al quale l' uomo credendosi padrone di sè potrebbe credersi libero di rinunziare, lasciandone inoperosi i mezzi ancorchè gli fossero conosciuti, specialmente dove gli sono costosi. Peggio poi come vedremo evvi modo di mantenere forza alla legge morale nei doveri verso gli altri. Sicchè dove si supponga una piena astrazione dalla cognizione dell' ente reale e sapientissimo, che per diretto o per indiretto provvidamente impone e modera tutta la legge morale, e così manchi fin da principio una idea sotto qualunque forma proposta, di un imperante superiore a noi, cader ne pare per sempre ogni obbligazione morale, nome vano, egoistico o servile in un soggetto che o si muove per istinto a cercare la sua dignità, perfezione, gaudio, piacere, senza riguardo nè verun ri-

spetto ad altri, o si reputa padrone di sè, così che per lo meno può credere di non fare ingiuria a nessun essere supremo se la sua dignità posterga a suo proprio danno, d'un soggetto in somma che di sua obbligazione non è risponsale che a sè medesimo. Il che produr può benissimo in tale essere un male di danno piuttosto conseguenza negativa che pena del suo procedere, ma non può poi dar luogo all'idea di offesa di Dio, nè di pena veruna, nè meno di danno, come atto di giustizia vendicatrice del supremo imperante, può produrre al più il peccato filosofo, non il vero peccato, o colpa morale (1).

Il filosofo, che nulla farebbe avaramente, libidinosamente, ingiustamente, quando bene potesse celarsi a tutti gli Dei e gli uomini, come dice Cicerone (*De off.* 3, *c.* 8, citato dall'autore *Ib.*, *sez.* 1, *a.* 7), primieramente sarebbe un filosofo in cui l'idea di giustizia non sarebbe più nei suoi primi elementi, e si mostrerebbe per qualche aspetto come *per se expetenda*; in secondo luogo penserebbe solo in tal caso di poterne evitare la sanzione esterna e non l'interna conseguente al far cose per sè male, cioè contrarie alla stessa umana coscienza in quanto è buona, il che è ben diverso dal supporre ignoto il principio di mo-

(1) Rosmini riconosce che *il principio del perfezionamento di sè stesso potrebbe rientrare nella classe di quelli che mettono a norma dell' uomo la propria utilità*. Quindi cerca di dimostrare come *l'istinto della perfezione, principio intrinseco alla umana natura rimangasi al tutto diverso dal principio morale* (Fil. del Dir., v. 1, sez. 2, a. 11). Ma la difficoltà sta s vedere come questo concordi colle definizioni succitate e colla teoria della legge legislatrice, dell' esigenza dell' essere, della conversione in ente morale di quell' ente ideale, che, secondo Rosmini, è l'unico, ó certo almeno è *il primo inteso* come verità, e come bene nell'uomo e dell'uomo, e per ciò stesso che è il primo oggetto della mente diviene la sua prima legge morale. Ei dice che « al solo presentarsi ds prima un oggetto alla mente nostra annunzia in noi stessi la legge eterna della giustizia » *(Ib., sez. 1, a 6);* per lo che siccome l'annunzia colla necessità d'aver lui *per tale quale è, per tale riconoscerlo, giudicarlo, ecc.* (Ib.), dunque questa prima giustizia, questa prima necessità, questa prima esigenza annunziataci dall'ente ideale, cho in noi è qual è in noi e non qual è in Dio, debb' essere di riconoscere il nostro essere, e volere la perfezione di quell' esistenza che l'ente ideale ha in noi, anzichè quella che abbia in altri enti. A questa prima esigenza dovremo subordinare tutte le esigenze degli altri enti, che saranno da noi giudicati secondochè possono perfezionare o no la nostra esistenza. E di fatti ci dice pure il Rosmini che *si esige una ragione di rispettare la volontà del creatore, ragione anteriore nell' ordine della mente nostra a quella volontà conosciuta*, e che questa ragione è la prima legge *l'esigenza delle cose;* ora questa è che sembra doversi risolvere per l'umano individuo nell'esigenza dell'essere ideale non in quanto è l'ente supremo, ma in quanto è lui stesso. Quindi non sembra potersi evitare che l'esigenza del proprio ente sia in tal sistema il primo principio della moralità, la prima legge, il primo criterio di tutti i giudizii morali, ora la morale ci fu sempre insegnata come un vero servizio di Dio in primo luogo, perfezionamento nostro in secondo luogo.

ralità, regolatore e giudice delle azioni umane; terzo, quel suo astenersi sarebbe un calcolo filosofico di puro razionalismo egoistico per soddisfare a sè stesso e compiacersene. E anzi sarebbe egli stesso assai corrivo a persuadersi che la giustizia è stoltezza e utopia e ad abbandonarla, qualora a vece di trovarsi solamente libero a fare cosa disonesta senza timore di altri, fosse in caso di non poter mantener la giustizia senza grande sagrifizio; e così fecero i filosofi antichi e moderni che pizzicarono l'ateismo, e quei che non fecero così, come Socrate e altri, posti in gravi contingenze ricorsero all'idea di un Dio comunque l'intendessero.

Per le quali cose, sebbene l'autore s'adoperi con molta sottigliezza ed ingegno a spiegare i principii del suo sistema morale e a riparare alle obbiezioni, egli è obbligato a confessare che *è difficil concetto ad intendersi*, come *la persona possa essere obbligata di aderire alla entità oggettiva*, presa nella sua pienezza e ordine, *se vuol essere perfetta*, e come quell'oggetto l'ente *che produce la persona umana gli imponga le sue leggi nell'atto che la informa*, e perciò ci rimanda a *meditare profondamente tutta quella sua dottrina per persuadersene* (Ib., sez. 1, a. 7), e con queste parole ci fa vedere che la cosa la più chiara del mondo *l'obbligazione* diviene oscura nel suo intelletto. Ed io credo bene che importi assai di aderire all'invito; se però allo studio seguirà la persuasione, sarà da altri il giudizio, mentre anzi in questo luogo medesimo or ora citato si scorge un nuovo esempio della perpetua equivocazione tra *l'essere* ideale, ora fatto morale, e il vero *Essere supremo*, e della confusione della natura dei due esseri; poichè di quell'essere ideale morale, che l'autore suppone essere l'oggetto di tutte le menti, anzi il loro produttore, essere possibile, indeterminato, vario, che nulla afferma, nulla nega, come lo disse mille volte, non so come si dica ivi che *la persona che lo vede vede pure che egli è immutabile, identico a sè stesso, ecc.* Restando poi vaga l'idea dell'*obbligazione* non può restar chiaro come vi segua il peccato, e diffatti il Rosmini confessa altrove con molta ingenuità, che « come è difficile a spie« gare la possibilità dell'errore in un essere intelligente, così è « del pari difficile a spiegare la possibilità del peccato in un es« sere morale » (*Teod.* 397 *in nota*). La qual difficoltà fa sospettare tanto più delle basi poste alla scienza e alla moralità, poichè se i sistemi si fanno per facilitare l'intelligenza dei veri già certi, e accrescerne e coordinarne le deduzioni, che dire di un sistema che pone in oscuro una possibilità sì manifesta nella creatura libera, in cui è accidentale tutto ciò che perfeziona la

perfettibile sua natura ? Tralascio l'esaminare come l'autore cerchi di spiegare queste possibilità (*Teod.*, *l.* 3, *c.* 5 *e* 6 ; *Fil. del dir.* *v.* 1, *sez.* 2, *a.* 7). Accennerò soltanto che parmi che non basti a ciò la *limitazione* degli esseri, i quali sebbene limitati possono essere; come ei stesso ci dicea, *immobilmente affissi nel lume essenziale*, il che non veramente ai viatori, ma ai comprensori avviene. E non basta nemmeno la circostanza che nell'uomo viatore i tre *quasi elementi dell' essere*, cioè i suoi tre aspetti di *reale*, *ideale* e *morale*, di cui favella nei citati capitoli della Teodicea, i tre istinti che ne nascono *animale*, *razionale*, *morale* come li chiama altrove (*Cosc. mor.*, 66), non sono come in Dio indivisibili e necessariamente armonici anzi identici, ma si dividono nell' uomo, così che questi ora ne segue uno, ora l' altro ; le quali circostanze dell'uomo sono bensì la frequente occasione del peccato, ma non il suo costitutivo, che sta nel convertirsi la creatura dal creatore alla creatura ; all' ente ideale che l' uomo porta in sè come natura sua, ei non può voltar le spalle, se questo è la legge legislatrice del suo operar morale, non potrà in vero svolgersene mai comunque agisca. Altri però esamini la soluzione rosminiana astrusa assai o da non potersi decifrare in poche parole, a me sembra che bastino le difficoltà confessate di spiegare la *possibilità* dell' errore e del peccato, e di intendere l' *obbligazione*, per argomentarne il difetto dei principii. E ce ne accresce la difficoltà ciò che l' autore dice (*Fil. del Dir.*, *v.* 1, *sez.* 1, *a.* 7) sul principio *d' identità*, « in cui ei vide fondata la « strettissima unione dell' ordine reale e necessario col morale « e volontario, o il punto in cui convengono questi due ordini « insieme, punto che per la sua piccolezza sfugge finora agli oc« chi di molti ». Punto com' ei soggiunge, di contatto fra la ontologia e l' ideologia; punto però che non ci parve sia sfuggito allo Schelling, il quale in virtù del suo principio d' identità assoluta fra l' essere e il sapere, insegnava che le leggi della natura deono trovarsi immediatamente dentro di noi siccome leggi di coscienza, e reciprocamente le leggi della coscienza deono potersi raffrontare col mondo esterno nel quale si trovano come leggi della natura, dal che traea un fatalismo universale armonico col suo panteismo assoluto. La qual cosa meglio sempre dimostra che anche quella difficoltà di spiegare la funesta possibilità dell' errore e peccare sia effetto dei principii della filosofia eterodossa adottati, principii che nella loro crudezza assoluta, come li adoprano i moderni, tolgono ogni distinzione di bene e di male ogni moralità, mitigati ne rendono almen difficile la spiegazione, che non può venire che da altri principii ben diversi.

Il che ne fa credere sempre più che prima di meditare tanto profondamente le dottrine morali rosminiane, bisogna meditare sul suo essere ideale, cioè sapere cosa sia, poichè come in ontologia della idea unica sorgea la facilità di concludere ad una sostanza unica, così in morale dal trapasso di quell' unico ente ideale a divenir morale sorge la facilità di considerare nna giustizia unica in Dio e nell'uomo, istintiva, e necessaria, legge fatale in entrambi, il che sarebbe un panteismo morale. Per noi è cosa incontrastabile che non si riescirà mai a fare un vero ente morale di qualunqne contingente intelligenza, astraendola anche solo per ipotesi della sua relazione necessaria di dipendenza dall' Ente supremo, qual è fuori di quello ; che perciò non si riescirà a dare un concetto di legge morale in cui non entri almeno nel più iniziale elemento, l' idea di quel vincolo, che è la religione, come ossequio e dipendenza volontaria da un essere superiore, che ha un diritto proprio ad essere obbedito dall' inferiore, anche astrazion fatta da qnalunqne perfezionamento ulteriore di questo, il quale per soprappiù essendo perfettibile non può trovare se non colà la fonte e il tipo della sua perfezione.

Epperò quello che l' autore viene argomentando sulle relazioni fra la religione e la morale, come di due cose *che vanno d' accordo, si prestano non leggieri servigi, ma sono tuttavia due cose distinte*, che « partono da punti diversi, tengono un cam- « mino diverso, e solo nel termine, quando sono o si suppon- « gono perfette, diventano identiche », preso nel senso generico di religione (e non di una qualche forma speciale di religione contrapposta ad una qnalche forma speciale di legge morale, come sarebbe se si contrapponesse la religione rivelata alla morale non rivelata) non ha senso o non ne ha veruno buono. Troppo evidentemente anzi sente l' origine di quella filosofia atea, che da tanto tempo si adopera a farsi una morale pura da ogni elemento teistico, un diritto umanitario senza *ius* divino a cui s'innesti, filosofia da cui rampollò l' odierna tedesca, che vuol sembrare di conciliare col suo panteismo tutte cose, ponendo sè stessa a capo di tutta la verità e di tutti gli imperativi, e la religione considerando come parte dell' ordine meramente giuridico, o come un' allegoria, uua poesia e un sentimento, un fenomenalismo che rientra nel suo termine nella filosofia. Il che tutto non che contrastare al concetto e alla realtà della religione cattolica, che come principio universale riepiloga eminentemente in sè tutto quanto vi è di vero e di buono in ordine di nozione, di legge e di virtù morale, contrasta alla natura della legge prima, e a quella dell' uomo perfettibile e dell' umanità. Poichè l'uomo con-

tingente non conosce nè apprezza la sua propria natura, nè è capace di capirla e di sottordinarsi alla necessità morale di perfezionare la propria persona, se non riconosce la prima e la più fondamentale condizione di sua natura ed esistenza, che è quella appunto di essere nulla da sè, creato dal nulla, contingente in tutto, e se non dà in ogni parte del suo filosofar sull' uomo un vero valore razionale a tale principio, considerando l'uomo come causa seconda, ma in tutto seconda, che può perciò cooperare, e non mai operare solo, e ha perciò delle relazioni di dipendenza necessarie sempre in atto con una natura e personalità suprema non contingente. Il che vale a dire che la religione (in genere) è naturale all' umana natura, è la suprema delle sue leggi, la fonte di sua moralità ; e sebbene ora la religione sia soprannaturale per altro rispetto, secondo cui, si elevò anche l' umana natura a oggetto soprannaturale, questa elevazione di stato, a cui crebbero ambedue correlativamente, non produce punto già che, astraendo da questa sublimazione, noi possiamo concepire un uomo morale in pura natura, cioè non sublimata, senza mistura di elemento teistico ; anzi tanta sarà proporzionatamente nell'uman genere, nell' uomo individuo; nella società, e in qualunque creatura morale perfettibile, la obbligazione morale di perfezionarsi o di conservarsi moralmente, cioè *virtuosamente*, quale e quanta sarà in essi la notizia e l' esigenza, non fisica ma morale, di una ragione e di una volontà suprema e divina, distinta dalla natura e personalità creata. Noi crediamo pertanto che come non avremo mai morale cristiana se non per quanto è conosciuto il Dio dei cristiani, non avremo nemmeno la rozza morale dei barbari, se almeno in confuso non è nello spirito l' idea del grande spirito o altro simile concetto indicante un essere superiore all' uomo e imperante. Quindi crediamo pure che quanto il Rosmini poi dice (*Ib. sez.* 3) per conciliare le idee degli stoici e dei moderni sulla moralità astratta dal principio religioso colle idee cristiane, e per poter conchiudere che « la sola religione, il solo concetto « di Dio santo e beante, quale ce lo dà il cristianesimo, costituisce « *il principio sufficiente dell' attività morale* dell' umanità », contraddica ai suoi principii, con esagerare inoltre l' idea vera del cattolicismo, il quale come religione positiva, rivelata, sublimata, soprannaturale (nel che sta il proprio carattere della religione di grazia, religione di Cristo), è in vero il solo principio sufficiente dell' *attività morale* rispetto alla vita eterna e alle virtù colle quali questa si guadagna, ma non di qualunque attività morale. Che se ciò fosse così, converrebbe dire che dopo che il Rosmini volle fare gli uomini morali senza principio religioso ve-

ruuo nemmen di natura, ora li spoglia se non sono cristiani di tutta attività morale (poichè è caso di dire qui che la insufficiente non è sufficiente) per le stesse virtù ed azioni naturalmente morali.

L'uomo non è il microcosmo come lo esaltano i moderni ; foss' anche il microcosmo lo riepilogo cioè dell' universo, l' universo stesso non è infinito, non indipendente, nè legge e legislatore a sè stesso ; l' uomo è un immagine di Dio, ma immagine creata, a cui è essenziale non avere in sè nè il principio nè il fine di nulla di ciò che ha, e il potersi tutto non annullare ma disordinare intrinsecamente in quanto le facoltà dell' nomo possono venire in lotta in loro stesse, e peggio ancora estrinsecamente in quanto tutto l' uomo può porsi in contrasto colle verità, col bene suo conservativo e perfettivo che è fuori di lui, ed è legge per lui. *Se l' uomo si eleva io l' abbasso*, dicea Pascal, *se si abbassa lo rialzo*, non però fino a farne un piccol Dio, che avendo legato a sè per natura l' ideale dell' ente como verità e come bene e legge e principio di moralità, parrebbe una giustizia sussistente che evolgasi colle forze e col tipo intrinseco che ritiene in sè, mentre in realtà fuor dell' uomo stanno il tipo vero e le forze migliori. L' uomo se altrove parea divenire impeccabile, irresponsabile per difetto di una sostanza spiritnale (*sopra* § 3), qui sembrerebbe divenirlo per impossibilità di deviare dall' esigenza dell' essere morale infinito intrinsecato in lui, ancorchè si supponga non conosciuto da lui (1).

(1) Vedasi quanto Rosmini innalzi l' uomo dove tratta del diritto individuale (*Fil. del Dir., v. 1, l. 1*), egli ci dice che « parlando esattamente conviene dire che la persona dell'uomo è *il diritto umano sussistente, è la essenza del diritto* » (Ib., n. 50); ivi pure egli ci ripete più chiaramente ciò che tante volte disse, che l' uomo partecipa la dignità sua personale *dall' essere stesso essenziale*, essenziale e però infinito, che si comunica all'uomo onde *prende il titolo di ideale*, ossia *di lume;* che la persona umana, come quella che partecipa all'infinita dignità dall'ente cui trovasi *essenzialmente* congiunta, è fine, e *offendere lei è offendere l'ente;* che il bene che ella trova dall'aderire o un tal ente è soggettivo, è vero, cioè proprio suo, ma tuttavia *è tanto eccellente quanta è l'eccellenza dell'ente stesso*, e chi tentasse di privarne la persona oltraggerebbe *quell'ente infinito* (Ibidem, n. 52 in nota). Che costrutto cavare da tutto questo, che abbiamo abbreviato, se non che se l' uomo è l' essenza del diritto, se è essenzialmente congiunto all'ente essenziale sotto titolo di ideale e di lume della ragione dal quale riceve la norma della giustizia divino-umana, non dee poter mai deviare da questa giustizia, di cui anzi sarebbe proprio una incarnazione, una personificazione? E di più quale misura dare alle offese contro la persona umana se il bene di lei, sebbene soggettivo, è tanto eccellente quanta è l'eccellenza dell'ente stesso, e se chi offende quella non offende Dio soltanto perchè offende la legge o la volontà eterna di Dio, che vieta all'uomo di far male ad altro uomo, ma perchè la persona umana è essenzialmente congiunta all'ente? Come calcolare la sentenza stessa di Dio che pri-

Coi sovraesposti principii sembra chiaro a noi che non può riescire a farsi altro che una morale individuale, cioè fondata su d' un principio egoistico. Una morale che quanto corrisponderebbe al principio egoistico posto da Lutero, e sviluppato negli ultimi suoi corollari dalla filosofia eterodossa moderna, altrettanto sarebbe in urto non solo contro la morale cattolica, ma la deistica e naturale medesima ; filosofia quella che è poi la vera madre e patrona di quell' egoismo trascendentale e pratico che oggidì per antifrasi si chiama comunismo. Perlocchè sebbene siano remote le conseguenze, e tali che ai tempi in cui il Rosmini scrivea le cose sue forse non era facile il vederne la connessione coi principii che troppo fiduciosamente ei trapiantava dalla morale falsamente filosofica dei moderni nella sua, oggidì che il comunismo svelò le sue frondi e le sue radici è facile lo scorgere come quei principii gli aprano la porta, o rechino almeno grande difficoltà a combatterlo, ed impossibilità a sradicarlo. Certamente che alcune delle formole rosminiane già sopra riferite potrebbero testualmente figurare in un codice filosofico comunista per epigrafe, e per testo da commentare, e in generale nissuna di quelle suesposte esclude il comunismo. Io non vedo, p. e., come starebbe male ad un tal codice la definizione rosminiana dell' *essere morale* « principio interno inclinato ad unirsi a tutta l' entità co- « nosciuta, nella quale unione egli trova il bene, il piacere pu- « ro, il gaudio » (*Teod.*, 393). Hegel ci parlava più esplicitamente di quel moto tendente *ad appropriarsi tutti gli enti*, la differenza fra una formola e l' altra è piccola, l' odierno comunista non pretende altro che di soddisfare alla tendenza ingenita di unirsi a tutti gli enti, tanto quanto li conosce come produttivi a lui di bene, di piacer puro, od altrimenti dicasi e più grossolanamente, di *appropriarseli*. Pongasi dietro tal definizione dell' essere morale l' altra della *libertà morale*, che è quella per la quale « l' essere morale si muove ad unirsi a tutta l' entità conosciuta « senza che sia impedito a ciò da niuna entità parziale » (*Teod.*, 389) ; e vi si aggiunga il commento (posto in nota) che la libertà morale è *la tendenza al bene comune, ad ogni bene, ad ogni entità, principio interno* che *costituisce morale l' essere operante*, e certo che nissun comunista sarà scontento di tale libertà mora-

va la persona del reprobo del bene soggettivo di aderire all' ente, bene di cui si dice ancora che la persona umana è *essenzialmente partecipe*, e bene di cui non può essere privata senza offendere l' ente? Par quasi che Dio condannando i reprobi condanni sè stesso. Io però non attribuisco nissuno di questi errori precisi all' autore, citando questo luogo in cui non v' è veruna idea precisa, ma una esaltazione vaga e paradossale della dignità umana oltre misura.

le. La tendenza *ad ogni* bene considerata come quella che costituisce l' essere morale, dee dare un diritto a non essere impedito, come dice il Rosmini, ***da niuna entità parziale***, al conseguire quest' unione, poichè ogni idea di moralità dee contenere o produrre l' idea del diritto ; di fatti il Fichte insegna che « il « principio della morale pratica, o la legge morale (legge essen- « ziale di libertà) consiste in questa convinzione necessariamen- « te concepita dall' intelligenza, cioè che essa è chiamata a man- « tenere la sua libertà in un modo assoluto, e conformemente al- « l' idea della dignità personale dell' *io* indipendente ; in termini « più ordinarii è il seguire rigorosamente ed assolutamente la co- « scienza ; convinzione quella che costituisce il dovere come la « virtù, la quale consiste in una conformità perfetta dell' agente « libero alla sua natura » (*Tenneman*, v. 2, § 295) ; ora qual comunista si ricuserà a tale moralità, a tale virtù, a tal dovere di sostenere in modo assoluto la sua libertà morale, di unirsi ad ogni entità, ad ogni bene in cui possa trovare piacer puro e gaudio, senza essere impedito da niuna entità parziale ? Non è questo appunto che vogliono i comunisti, i quali ogni tendenza loro individuale considerano come un diritto, o nobilitano ancora come un dovere lo sforzo di realizzarla, sforzo mantenitore della loro dignità personale contro ogni altra potenza e autorità, considerata da essi qual nemica e tiranna solo che tal conseguimento lor volesse impedire ? V' è più ancora ; il moralista di tale specie spesso cerca, e nelle rosminiane teorie potrà trovare ancora, un sussidio di legge rivelata a tanta sua indipendenza da ogni entità parziale che volesse impedirgli lo unirsi all' entità conosciuta ; ricordisi l' interpretazione altrove citata che il Rosmini dà del primo comandamento della legge divina scritta, in cui si *comanda l' adorazione di Dio, e la conservazione della libertà da ogni altro non divino servizio* (Fil. del dir., v. 2, 511). Nè si avrà il comunista ad affannare perchè qui trova l' incomoda esistenza d' un Dio, perchè il Rosmini ci disse altresì che si esige *una ragione di rispettare la volontà del Creatore, ragione anteriore nell' ordine della mente nostra a quella volontà santissima.* (Fil. del dir. vers. 1, sez. 2, n. 14), che la parola di Dio non può imporre un' obbligazione più vera, più rigorosa dell' ente divino (Ib., sez. 2, a. 1), che però come già spiegammo non è che l' ente ideale. Il comunista così cercando la ragione della volontà del Creatore nella propria ragione, potrà foggiarla a suo talento, come i protestanti fan della bibbia. Tanto meglio ancora ciò deve giovare al comunismo, che se colla seconda parte del comandamento di adorare e servire a Dio solo secondo Rosmini si san-

tifica l' umana libertà, colla prima si costituisce l' autonomia della ragione, giacchè l' autore soggiunge che « il titolo della si-« gnoria divina consiste nell' *autorità inerente all' essere ideale* che « è la forma d' ogni intelletto, ond' è che non solo è ragionevole « la servitù di Dio come alla prima o suprema ragione, ma anzi « ella non è altro affatto che la stessa ragionevolezza, poichè o-« perare ragionevolmente *ed ubbidire o servire all' essere ideale* è « perfettamente il medesimo » (*Ib.* v. 2, n. 574). Chi mediti questi passi vedrà facilmente che in tale autorità, in tale moralità, Lecoutrier stesso trovar potrebbe un argomento a santificare *il culto di sè stesso*, come l' atto il più morale di tutti, poichè comprende la perfetta *obbedienza e servizio dell' essere ideale* che nell' uomo è parte di lui, e l' astringe l' obbligazione indipendentemente da ogni cognizione di Dio.

Alla luce poi di tali principii niun comunista ricuserà i canoni di morale, *segui il lume della ragione, riconosci gli enti per quel che sono ecc.*, poichè la ragione è il suo ente ideale immanente in lui, in lui legge e legislatore, in lui fonte d' ogni moralità, in lui la prima è la suprema delle esigenze, seguendo la quale si eseguè la legge della virtù *identica a quella suesposta dell' essere morale* (Teod., 393). Ma dirassi nell' essere ideale anche il comunista deve trovar l' esemplare di tutti gli enti, dee riconoscerli, apprezzarli per quel che sono, e obbedire alle loro esigenze, perchè l' uomo non è solo al mondo. Potrei rispondere che avrà anche dalla teoria suddetta un' ottima scusa a ricusar di riconoscere quelle esigenze che gli paiono impedire la sua libertà morale ; che d' altronde il non riconoscerle non sarebbe se non errore o difetto di calcolo, che non l' impedirebbe di agire secondo la sua legge legislatrice, secondo la sua coscienza ed esigenza propria, e perciò di riputare di agire secondo la propria obbligazione morale e dignità personale, talchè perfino l' ateo potrebbe con ciò pretendere di fare un atto di moralità nel ricusare di riconoscere ed assoggettarsi a qualunque ente supremo, a qualunque legge religiosa che sembri svolgerlo dall' unico servizio dell' ente ideale ch' ei tiene in sè stesso. E veramente io credo che pigliando tutte le chiacchere dell' ente ideale, e le altre intorno all' ente morale, e spremendole si dovrebbe conchiudere, che finchè l' uomo non ha altra comunicazione di Dio se non in questa forma ideale, qual la dipinge Rosmini, non ha veruna obbligazione di riconoscere e adorare Dio, e non ha altro dovere obbligatorio che di seguir il proprio istinto morale ossia l' esigenza dell' ente proprio, che per conseguenza l' obbligazione di riconoscere e adorar Dio soltanto può nascere in lui quando gli si ag-

giunga il sentimento di Dio stesso come reale, ciò che nel rosminiano frasario, vale a dire, quando Dio gli comunichi la grazia soprannaturale, talchè per l'uomo non vi sarebbe verun dover naturale, nè di riconoscere nè di adorare Dio come essere superiore e distinto da sè stesso. Ma lasciando questo, che esigerebbe lunga e sottile ricerca, ma pure condur ci potrebbe ad importanti schiarimenti sulla natura dell' idealismo rosminiano, ne basta poter raccogliere che il fondamento della morale soggettiva e personale ne rimane scosso, e ridotto al primigenio dovere verso di sè stesso. Veniamo ora a vedere se e come dalla ricognizione degli altri enti morali, che pur coesistono di fatto, l' individuo possa essere legato a morali relazioni con essi, dietro un principio di moralità si finamente egoistico.

Quella suprema indipendenza, quella autonomia nativa che l' ente ideale partecipa a ciascun uomo in cui viene a costituire l' intelletto, e la legge prima, come sarà ella limitata? Non entreremo nella quistione della limitazione degli enti, di cui tratta a lungo il Rosmini, limitazione che mal s' accorda però coll' elemento infinito dell' intelletto e della moralità supposto nell' uomo; diamo in fatto che l'uomo concreto è limitato, non è solo; i più fieri autoteisti germani nol negano, e perciò cercano essi pure un principio con cui arrivare a limitare in pratica quella indipendenza assoluta dell' *io*, se non che forse hanno minor difficoltà in ciò, perchè il loro ente metafisico infinito in sostanza non è che un indefinito, e l' ente ideale morale parte di Dio, del Rosmini, non può essere se non un vero infinito. Ora già abbiamo accennato che il loro principio è quello dedotto dalla necessità, per l'uomo singolo di riconoscere la coesistenza di altri esseri dotati di ragione come lui, coi quali dee entrare in una certa relazione di diritto, e in virtù di questa circoscrivere egli stesso la sua propria libertà per quella degli altri. Così Fichte (V. *Tenneman*, *v.* 2, § 395), il rispetto ai diritti altrui, all' umanità, sono le formole solite di costoro e dei francesi loro discepoli. Nè Rosmini potea trovar meglio dove parla soltanto da ultrametafisico: « L' uomo, dice egli, per natura sua opera coll' intendimento pratico, che è quanto a dire colla volontà che assente « ed aderisce agli enti che l' intelletto le rappresenta, ed è buona « e perfetta la volontà che aderisce loro secondo la proporzione « dell' entità, quindi anche le operazioni dell' uomo acciocchè « sieno buone debbono da quella adesione della volontà proveni- « re, e ad essa conformarsi .... La essenza umana è eguale in « sè, e negli altri uomini suoi simili è la medesima, dunque ogni « individuo dee un rispetto e un amore eguale di specie a quello

« che porta a sè stesso .... La legge morale impone l' amore di « tutti gli enti » (*Teod.*, 725). Dunque il rispetto e l'amore di tutti gli enti è questa la legge morale universale (1).

Osserviamo qui di passaggio che con tal legge non potremo ricusare amore nè anche al demonio ; che se l' amore e il rispetto agli altri uomini ha un principio più speciale la simiglianza o eguaglianza d' essenza, osserveremo ancora che almeno dovremo amare ben anche i reprobi per tutta eternità. Ma lasciamo queste cosette, quand' è che l' uomo compie la legge di amore coll' opera ? Quando, come disse sopra l' autore, la volontà assente aderisce agli enti che l' intelletto le rappresenta, secondo la proporzione dell' entità loro. Ma qui appunto sorgono due difficoltà, l' una delle quali il Rosmini cerca di risolvere nel luogo stesso, all' altra non pare ci pensi. La prima sta in ciò che l' autore stesso osserva (*Ib.*) che l'intelletto umano *non conosce tutti gli enti in egual modo*, e perciò gli è difficile di *proporzionare il suo affetto e la sua operazione al grado di entità che quelli posseggono*, e per verità quei che conosce meno sono appunto gli enti più grandi, *quindi lo sforzo che dee fare per operar verso di essi a tenore del loro grado di entità, e la lotta* che dee far con sè stesso pel diverso modo di cognizione con cui conosce gli enti diversamente. Ma di questo sforzo qual sarà il principio attivo, dove troverà la ragione di amar quegli enti sì poco conosciuti, più di quelli presenti e sentiti, e massimamente di amarne uno (Dio) più di sè stesso, legge questa che è pure la primissima fra i precetti anche sol di natura ? La volontà non è ella buona e perfetta, quando secondo ciò che ci disse sopra Rosmini si conforma all' intelletto, di cui anzi, secondo le rosminiane succitate parole, non è che un prodotto anzi un modo, poichè l' operar coll' intendimento pratico, dice egli che è lo stesso che dire operare con volontà ? Ora da ciò ne verrà bene che l' intelletto e la volontà saranno in uno stato anormale, se quello non riconosce e questa non ama l' entità maggiore secondo la sua proporzione ; ma tale anormalità non si potrà dire colpevole, non si potrà dire che l' uomo sia obbliga-

(1) È curioso ad osservare come i filosofi riescono bene nelle loro predicazioni; nel secolo scorso non parlavano d'altro che d' amore e di filantropia, e produssero quella filantropicissima rivoluzione che tutti sanno. Ora che la parola *filantropia* cominciò a smettere il credito, e che si vuole razionalismo e non sentimentalismo, si preferisce di parlare di rispetto alla umanità, e nondimeno tutti si lagnano che non v'ha più rispetto per nissuna cosa nè persona, fra l'universale licenza delle ingiurie, dello sprezzo, delle calunnie, e di più siam minacciati d'una grande rivoluzione in cui il socialismo predice che per rispetto all'umanità gli uomini saranno trucidati a milioni cotanti, che quella del secolo XVIII non rimarrà se non come un'ombra, una esperienza di questa.

to a cercare se vi siano altri enti fuori di lui a cui debba qualche cosa, farà molto se tenendosi quanto a sè nel suo isolamento li riconosca e rispetti quando per caso gli venga fatto di scoprirli evidentemente ; sì che a quella primigenia anormalità, a questo isolamento nativo non vi sarà rimedio se non dal caso, se la mente non ha altra esigenza pratica primigenia da seguire che quella del proprio ente ideale. E perciò la legge morale, qual finora fu tenuta, impone fra gli altri doveri alla volontà quello di cercare un essere superiore, di studiarne la volontà di cui l'uomo presente l'esistenza tanto quanto è morale, o se non la presentisse come nei bambini, non si crederebbe praticamente morale nè capace di moralità. Il che corre ove si rinunzi all'autonomia dell'uomo, e non dove questa si ponga in soglio. In breve tutti gli inconvenienti della ragione che si fa autorità suprema a sè stessa, e pretende decidere di tutti i doveri dell'uomo, si producono da questa teoria dell'esigenza degli enti, che non ne è se non una più o meno ingegnosa e laboriosa parodia.

La seconda difficoltà per origine è pari alla prima, rispettiva però piuttosto agli enti simili, cioè agli altri uomini, e nasce pure da ciò che, come dice l'autore : *L'uomo conosce sè stesso per sentimento intimo, gli altri solo per esterna percezione e per immaginazione*, ond'è che *il modo di conoscer sè stesso muove l'uomo ad operare assai più a favore di sè che non a favore degli altri, indi la tentazione di preferire indebitamente sè stesso agli altri contro la norma della moralità, amando sè come fine, gli altri come mezzo, che è amore d'altra specie, e per esser virtuoso l'uomo dovrà vincer tal tentazione* (Ib.). Ma se già avevamo difficoltà a trovare un principio per cui l'uomo dovesse lottar contro sè stesso per amare gli enti maggiori, quelle difficoltà militeranno ancora con maggior forza, e altro maggiori ne troveremo, all'amare gli enti di eguale essenza. Non ci disse il Rosmini mille volte che Dio stesso ama l'*essenza* sovra ogn'altra cosa ? Perchè l'uomo non amerà solo, e del pari in sua purezza l'essenza umana, e trovandola in sè concreta e sì vicina, non crederà tutto soddisfatto il suo dovere quando ivi cerchi di realizzarla nel modo più bello, astraendo dalle altre entità simili di cui egli non sente sì forte e prevalente l'esigenza, e rispetto alle di cui esigenze, eguali se vuolsi di specie ma minori di intensità, non trova nell'intelletto ragion sufficiente a determinarsi ? Perchè se in Dio stesso è moralità suprema che sagrifichi al bene dell'essenza ideale dell'umanità molti suoi individui reali (come in più luoghi ci disse Rosmini parlando della necessità del male), l'uomo non crederà di dover altrettanto per realizzare il bene di quell'essenza

ideale indefinitamente realizzabile in lui ? Ed a ciò potrebbero persuaderlo ancora la legge formolata dal Rosmini sull'accumulamento dei beni, secondo la quale torna lo stesso per l'essenza umanitaria, per l'umanità ideale, ch'essa si svolga in pochi o in molti individui (*Teod.*, *l.* 3, 358, c. 32, 916, 929), e ciò che ne disse dell'amore di superiorità progressivo fino a desiderio di unicità d'eccellenza, il quale desiderio se era degno di soddisfazione da parte di Dio nell'umanità in corpo posta in rispetto alle nature a lei superiori, come nol sarà nell'individuo rispetto ai suoi simili per natura ?

Noi crediamo pertanto che tutto il dovere degli uomini verso Dio e verso altri enti superiori, cade in una logomachia, se l'uomo è fatto per qualunque verso autonomo, se la suprema autorità si concede alla ragione, cioè a quell'essere ideale divenuto morale. « Il riconoscimento volontario e pratico degli enti è « la culla della moralità, » dice Rosmini (*Cosc. mor.*, 26) ; e noi anzi lo crediamo la tomba di ogni moralità in un essere che è per natura in poter d'abusare di sua libertà, per vizio è pur troppo potentemente inclinato a non riconoscer degno che sè stesso, a sprezzare gli altri, e tanto più ch'ei vive con esseri quaggiù sprezzabili in certo senso, perchè anch'essi peccatori. Crediamo poi perduta ogni moralità nelle relazioni mutue degli uomini se loro si premettono quei principii morali che su indicammo, e che la moralità necessariamente ripongono inizialmente e supereminentemente nella ricognizione ed esigenza anzi tutto del proprio ente, nella propria dignità e perfezione personale. E per altro lato crediamo che è più che fragile l'idea del rispetto agli altri enti, massime simili, per fondarvi il principio dei gravosi doveri della vita sociale. Quindi la definizione che il Rosmini dà del diritto individuale come di « una facoltà di operare ciò che « piace protetta dalla legge morale che ne ingiunge ad altri il ri- « spetto » (*Fil. del dir.*, *v.* 1, *c.* 1), non è punto filosofica ; poichè l'operar *ciò che piace* non è diritto, e la vera legge morale non protegge il diritto e la libertà dell'uno se non coll'autorità che frena il libito e volontà degli altri, ed è appunto questo che ci manca nel sistema rosminiano, in cui non sappiamo qual sia quella legge morale che possa impormi di preferire ciò che piace ad altri a ciò che piace a me, il *non io* all'*io*. Non basta il menzionare l'idea di giustizia, la quale non può avere applicazione se non in quanto si riconosce un padrone, distributore e ordinatore supremo dei beni, che impone limiti a ciò che piace agli individui, e che loro sembra perfettivo di loro personalità propria. Alla fin fine la giustizia stessa non esclude che un preferi-

sca il suo bene all' altrui fra eguali, e abbiam dato un saggio di ciò che fosse *la giustizia sociale* fondata sul *rispetto all' umanità*, ove discorrevamo della costituzione dal Rosmini proposta, che ci contentammo di dire utopistica, non senza indicarla a tratti anche ingiusta; questa può servire d' esempio anche a questo luogo. Finchè gli uomini non si considerano come immagini, sudditi, o figli di Dio, o l' etica non si trae proprio da tal filosofia ontologica, l'etica lavora invano a distinguersi dal diritto obbesiano utilitario. I suoi principii o sono troppo scarsi o troppo gravidi di conseguenze, e qui potremmo chiedere perchè la legge del riconoscimento degli enti, non porrebbe l' uomo in dubbio di non poter uccidere un bruto? Perchè per l' opposto lo farà tenuto a patire l' esclusiva dall' altrui proprietà? Vien qui la quistione dell'origine della proprietà, che senza la premessa della padronanza di Dio e della sua donazione, non trova vero ed ultimo scioglimento, se non che o nell' istinto egeliano che muove l' uomo ad appropriarsi tutta l' entità conosciuta, o nell' idealismo prudoniano che nega radicalmente ogni titolo di proprietà; viene ancor più in quistione la natura e la limitazione delle unioni coniugali, in cui la passione mette spesso d' accordo le due parti a calpestare gli stessi diritti proprii i più nobili, o a soverchiarseli mutuamente; senza diritto divino non vi è diritto umano (1).

(1) Si disse del libro del Thiers a difesa *della proprietà* che i suoi principii riescivano a provare piuttosto la giustizia del comunismo; lasciamo ad altri l'esaminare quelli che Rosmini espose, dicendo *di volersi scostare dalle vie battute nel determinare i diritti* (Principio della deriv. del dir., c. 2, a. 2); a noi pare che sia ruinoso per la proprietà privata, e per la società maritale, il fondamento che ne accenna per ambedue nel *fatto* che « l'uomo tende « ad unificare in sè stesso gli esseri diversi da sè........ tutti gli esseri niuno « eccettuato » (Fil. del Dir.. v. 2, n. 984). Questa formola è più egaistica che non quell'altra, ricordata sopra e generica, dell'essere morale che *si muove ad unirsi a tutta l'entità conosciuta;* essa consente più da vicino con quelle solite dei Tedeschi intorno all'io che attrae a sè il *non io.* Se riguardasi come espressiva di un mero fatto, converrebbe dire che è questo un fatto di natura corrotta cui la morale dee correggere; se riguardasi come originativa del diritto essa discorda troppo dalla formola della morale cristiana, che lungi dall' invitare l'uomo ad unificare in sè stesso gli altri esseri, lo guida ad unirsi alle intelligenze superiori o pari a lui per un fine degno di lui e di queste, e quanto alle cose gli insegna ad unirle a sè, o ad allontanarle da sè, secondo che gli possono o no valere come mezzi al fine. Ci sembra pertanto che il porre, come suppone l' autore, l' origine della proprietà e della società (specialmente coniugale) in quella *unificazione delle cose e delle persone*, che l'uomo fa a sè (*Ib., 986*), recherà appunto il pericolo di non sapere poi più trovare il limite di questa attività, di questa tendenza ed attrazione, indefinita, nell'individuo com'è indefinito od infinito l'ente ideale dal cui principio quella si fa procedere. E quanto alla società coniugale « onde (dice il Rosmini nel chiu« derne la trattazione) l'indissolubilità e la piena unione dei coniugi? Certo « dal principio che l'uomo vuole per natura unirsi con *ogni altro ente essere*

Giammai di fatti il rispetto alla fratellanza umanitaria, la filantropia, nè altre simili ciancie sofistiche impedirono veruno di far quel che gli piace dove lo può, e di cercare per ogni modo di far prevalere la sua volontà sulle altrui. Quindi *l'io* attrarrà a sè con tutte le forze onde potrà disporre tutto il *non io*, in cui veda un pratico mezzo di godimento e di piacere, sì e come egli intenderà in sè il perfezionamento della sua personalità. Se l'uomo impregnato di questa etica sarà un Sardanapalo o un sultano, circondato di schiavi potentemente organati e piegati a servitù, egli se ne varrà ad appropriarsi e attrarsi tutti gli enti da cui può aver piacere, e ne escluderà gli altri uomini senza rispetto all' essenza umana che sta in essi, ponendo per legge mo-

« *reale*, a *più con quello che egli può più sentire e percepire*, e con questo per « tutte quelle vie che egli si trova dinanzi aperte, in tutti quei modi che a lui « permettono le indoli, le configurazioni, le prossimità, le convenienze; fra i « quali modi uno gliene offerisce la condizione animale, e in questa la diffe- « renza dei sessi, la legge della comunicazione e della esaltazione della vita « comune e del sentimento, e con esso della moltiplicazione della specie, il « qual modo d'unione differenzia dalle altre la coniugale. Nè tuttavia questo « modo costituirebbe da se solo il matrimonio, cosa dignitosa ed umana, non « meramente animale, conciossiachè dall'accoppiamento stesso delle parti in- « fimi di due esseri ragionevoli, se proceda secondo natura, un filo d' amore « si eleva non interrotto, e si continua alle più sublimi, e si annoda ivi con « ciò che è eterno e divino » *(Ib., 1555)*. Sembra che non ostante la riserva delle ultime parole si potrebbe agevolmente dedurne che la *natura* dell'uomo tende *a priori* alla promiscuità, od alla moltiplicità delle unioni, anzichè alla vera società coniugale colle sue limitazioni, esclusività, indissolubilità o leggi restrittive appunto di quegli istinti. Per quanto possano essere naturali certe affezioni, sieno *d'origine spirituale* o *animale*, sieno *sensibili*, *sensuali*, *sessuali*, o *amor platonico*, ecc., di cui tratta lungamente il Rosmini *(Ib. 1041 a seg.)*, e per quanto esse valgano a preparare l' uomo alla società coniugale, l'idea di questa è sì nobile che s. Paolo di certe sue proprietà parlava solo *secundum indulgentiam*, perchè nell'uomo corrotto il filo d'amore si eleva così poco « dall'accoppiamento delle parti infime alle più sublimi, » che l' astenersene è anche all'occhio della natural ragione più nobile e dignitoso. Quindi per fabbricare armi contro il sensualismo sansimoniano, che cerca di spiritualizzare la materia, ci vogliono altre cose che non questi sentimentalismi ideali; e così contro il ladroneccio comunistico non vale il razionalismo. Vedasi nell'opera *Du communisme et ses causes* (p. 2, c. 8) l'analisi del libro del Thiers *De la propriété*, anch'esso si fa un sistema, in cui lasciando Dio da parte nello spiegare la morale, non admette altro modo che quello del principio della esigenza ossia riconoscimento degli enti, che Thiers chiama *l'observation de la nature, la saine et profonde observation des êtres;* e riconosce come *prima legge* e prime *rudimento* del *diritto naturale* gli istinti e i bisogni, e da questi e dalle facoltà fisiche e morali personali deduce i diritti, come Rosmini li vuol dedurre *dalla attività che costituiscono i subietti* (Princ. della deriv. dei dir., c. 2, a. 2). Ora, pretermettendo parecchi altri punti simili d'analogia che sembra riscontrarsi facilmente fra i due autori, noteremo soltanto che il confutatore del Thiers ci pare dimostrar chiaramente, che coi suoi principii non che riescir impotente a combattere come vorrebbe il comunismo Thiers gli dà ragione.

rale sua ed altrui il proprio dispotismo assoluto ; se sarà un capo banda, come un Gio. da Leyda, o un misero furfante quale un Veitling, invocherà il comunismo, mettendo altri a parte della sua teoria morale e dei beni e piaceri bramati, e ciò per assicurarsene almeno una porzione. Rousseau seppe formolare tal morale *sostituendo*, come ci dice, *a quella massima sublime di giustizia ragionata: Fa agli altri ciò che vuoi ti si faccia, l'altra*, come ci la chiama, *di bontà naturale ispirata agli uomini tutti, men perfetta, ma più utile : Fa il tuo bene col minor male possibile degli altri.* Egli è così che la filosofia umanitaria divenne la teoria del socialismo e del comunismo, poichè il socialismo in alto è il comunismo in basso ; ovunque e tanto quanto si adottino principii analoghi non si possano frenare le conseguenze. La scienza del diritto, conchiuderemo con Cicerone, vuolsi cavare *ex intima penitus philosophia*, e la filosofia dell' essere ideale non essendo, crediamo si possa affermare, certamente la più chiara cosa del mondo per distinguere le diverse nature ed enti fra loro, non è meraviglia se ne restano almeno oscurate ed incerte le relazioni del diritto e del dovere fra gli enti morali. Ora lasciando sempre ai dotti e savii il giudizio, non è egli di già per sè medesimo un inconveniente non piccolo l'oscurità delle basi che si pongono nella filosofia rosminiana alla moralità, e la difficoltà di ben trattare le armi con cui si avrebbero a combattere i furiosi suoi nemici moderni, a cui ci sembra averle voluto rapire il Rosmini come per batterli con esse stesse ?

§ 6. — *Conseguenze di quel sistema morale sulla società.*

Per la qual cosa anche il diritto sociale, l' esistenza e la natura delle società, restano soggetti a inestricabili difficoltà, e mal difesi dagli assalti dei moderni novatori. I quali partono appunto dal principio di libertà per trovar la ragione delle società, del loro fine, della misura dei loro diritti e poteri, delle loro relazioni cogli individui, e a seconda che pongono poi questa suprema libertà e indipendenza o nel corpo sociale e nella comunanza ideale, o nei singoli individui reali, arrivano per diverse vie allo stesso risultato di dislocare tutte le persone sociali, e sciorne i vincoli particolarmente nelle società civili. Per le società la morale è tutto ; esse non vivono di altra vita, poichè la loro natura è anzi l' essere enti morali ; e ciò merita soprattutto avvertenza nelle società civili. Poichè ricordando ciò che abbiamo altrove nel corso dell' opera accennato, nella società naturale, cioè nella domestica, la morale non forma le persone sociali, esse sono già

fatte dalla natura ; l' uomo, la donna, il figlio, che sono le persone sociali della società domestica, non sono enti di ragione, arbitrarii, sono esseri reali a cui le loro facoltà, i loro bisogni, e le loro naturali disuguaglianze assegnano una situazione relativa e una condizione propria nella società domestica ; la voce della natura loro l' indica assai chiara. In simile modo, ma più sublime, nella società ecclesiastica cristiana la voce della rivelazione, e i caratteri sacramentali distinguono le persone sociali, e chi perde la fede a tali distinzioni perde il vincolo sociale che l'univa a quella e ne va fuori. Da chi non voglia affatto negare, come i socialisti, la famiglia, si può disputare sul più o sul meno, e sul modo di esercizio dei diritti naturali di potestà patria, dei doveri di soggezione della moglie al marito, e del figlio ad entrambi, ma non si può disputare sull' essere i membri della società domestica marito o moglie o figlio, e sulle relazioni e doveri e diritti loro più sostanziali ; e per simigliante modo si può disputare sul più o meno dei diritti della gerarchia ecclesiastica, non sulla sua esistenza, e sui caratteri e poteri che la fede le attribuisce, o se so ne disputa, si va fuor dell' ovile cristiano. Non così nella società civile in cui la morale anzitutto dee formare le persone sociali, e stabilire qual sia il sovrano, quale il suddito, quali sieno in massima i diritti e i doveri d'entrambi ; e poi nelle indefinite complicazioni delle forme di società civile dee determinare quali sieno gli individui a cui per titoli legittimi incumbono le parti diverse di reggere e di obbedire, e sotto quali rispetti, chè spesso si temperano gli uni cogli altri.

Ed è appunto, partendo dal principio di libertà, e volendo con questo costrurre la società e il diritto politico, che i moderni ne pervertirono le basi o le resero indiscernibili, e sempre controversie, poichè senza parlare di quell'autonomia e dispensa da ogni diritto divino massimamente religioso, che andarono predicando per le società civili (con tanta maggior apparenza di ragione che il fine ultimo della religione e del diritto divino non appartiene alle società civili che hanno sol vita temporale e terrena) non furono poi punto d'accordo nell'assegnare la sede della autonomia sociale. Ognun sa che subordinando l'idea di società all' idea della libertà individuale, i primi pubblicisti protestanti supposero la necessità universale del patto sociale almeno implicito perchè la società civile esista, Rousseau ne dedusse la negazione della legittimità e utilità dello stato sociale, alcuni moderni le teorie d' associazione libera, altri in altre foggie idearono lo *stato servo*. Per l' opposto altri situando la suprema libertà e indipendenza nel corpo morale, nella comunanza, nella società,

ne dedussero la sovranità del popolo, l'onnipotenza dello stato, l'arbitrio, l'assolutismo (monocratico o democratico di oligarchia o di maggioranza non importa), altri moderni poi ne tolsero ad ideare quelle *galere*, che decorano del titolo di sistemi sociali, sotto nome d'icarie, di falansteri, di New-armony, in cui la corporazione è tutto, l'individuo non è se non una ruota della gran macchina. Nei quali sistemi tutti per la contemperazione dei diritti dell'individuo con quelli della società non v'ha poi elemento valevole; poichè le chiacchere di fratellanza, di eguaglianza, di concordia, che hanno efficacia assai piccola nelle relazioni fra gli individui, non ne hanno veruna in quelle fra l'individuo e il corpo sociale, il quale gli si presenta sempre come un che affatto a lui dissimile, non amabile per se stesso, e facilmente formidabile alla libertà privata, ente in somma cui se egli considera come creazione di sua volontà e libertà lo vorrebbe dominare, se lo sente come forza prevalente alla sua non sa che temerlo.

Intanto è oramai lagnanza universale, e cosa notissima, che posta la teoria che concretizza nella comunanza la libertà e indipendenza suprema non v'hanno più veri diritti individuali che non sieno a mercè di quella; la libertà individuale non è più che lo spazio di muoversi nella direzione della volontà e dello scopo della comunanza; la proprietà non rimane se non come un feudo, un precario possesso o usufrutto; lo stesso diritto di governare non rimane più che un titolo figurativo, o una più grando servitù e dipendenza. In siffatte teorie dello stato sociale la società è la ragione, è la volontà generale, la grande regina, la grande proprietaria, la grande maestra e direttrice di tutti i suoi membri, essa è il dispotismo e l'arbitrio in persona e nella sua forza maggiore. E per l'opposto nella teoria di coloro che considerano la libertà come espressa e concretizzata nell'individuo, la società civile perde la sua propria natura, e nota di esistenza, se ne sciolgono i vincoli, l'autorità e sovranità esulano da lei che non è più se non un contratto di associazione mutua, precario, trasformabile; la sola parola che valga ad esprimerla è quella d'anarchia. Teorie quelle che si contraddicono, perchè per l'una la società assorbe l'individuo, per l'altra l'individuo si colloca in opposizione alla società, ma teorie che partono dal principio identico di indipendenza e libertà eccessiva che infetta tutte le teorie morali moderne, principio d'altronde disdetto dalla essenza della società naturale famigliare e di quella religiosa, nelle quali si scolpiscono i caratteri ideali e sostanziali della socievolezza in atto, socievolezza che consiste nell'accordo dell'autorità

colla libertà; teorie che perciò vengono in necessario contrasto colla costituzione di tutte le società reali ed esistenti, e perciò loro fanno guerra, a nome però di una libertà ideale falsa, e non possibile a realizzare.

Ora per vedere se il Rosmini non abbia esso pure accordata parte troppo esclusiva, o almen troppo superlativa, al principio di libertà in relazione alla istituzione della società, se non si sia trovato allacciato dalle conseguenze di quel principio accordando ora molto alla società civile in virtù di sua autonomia (specialmente in opposizione alla società religiosa), ora molto all' individuo a ristrignimento dell' autorità sociale, basterà il rivedere ciò che n' abbiamo indicato sopra (*Parte* 2, *c.* 8, specialmente *p.* 505 *in nota ; p.* 525 *in nota*). A noi sembra che bene esaminando l' intimo pensiero che emerge dalle sue teorie sull' ideale della società pura e dell' impero civile, s' abbia a ricavarne che l' idea di società non include per se stessa quella di impero, e che sebbene le sia non di meno necessario un potere ad esistere (dal qual potere non si può detrarre un che d' imperativo), tuttavia tanto è più pura la società quanto meno quest' impero ha del volitivo. Per la qual cosa a noi parve che la sua teoria politica piegasse di preferenza a quella già dal Lamennais, formolata col nome di associazione libera (1). Nel che però crediamo non aver il Rosmini tenuta presente o calcolata abbastanza la nobiltà dell' idea dell' *autorità*; autorità la quale non è nè signoria, nè proprietà, nè libertà ed indipendenza negativa, ma è un principio positivo *sui generis*, una bontà, una ragione e una volontà superiore e partecipativa, che si associa all' inferiore per educarne e dirigerne le libertà, un diritto non sui corpi, ma sugli intelletti e sulle volontà inferiori, per illuminarle e dirigerle al bene, non solo al loro proprio, ma al comune ancora, e per impedire loro di pregiudicare ingiustamente a questo per seguire l'egoismo individuale; principio essenzialmente ordinativo, unitivo e perfettivo della società cui presiede e dei membri singoli, principio moralmente potentissimo che ha in Dio la sua fonte, ma a cui partecipano in mille gradi e maniere diverse, e per titoli diversi gli individui, e che rispetto propriamente alla socievolezza e al diritto sociale brilla singolarmente a capo di tutti gli ordini costitutivi del genere umano, perchè esso è la pietra fondamentale del mondo morale, è ad un tempo podestà, maestratura, legge, medicina, fonte di scienza e aiuto di virtù per l' uomo, tutela e

(1) Foggia d'associazione a cui Prudhon attribuì per forma di governo l'*anarchia*, intesa come l'assenza d'ogni volontà superiore, ed imperativa (*V. sopra, p. 2, c. 5*).

sorreggimento della sua libertà e di tutte le sue più nobili facoltà; autorità che piuttosto attrae a sè il soggetto anzichè esserne cercata, e gli richiede bensì fede ed obbedienza, ma con inoperar nobilmente e razionalmente sulle sue facoltà spirituali. Autorità che nel mondo ha poi per provvidenza divina certe concrete realizzazioni in terra ed in ciascun ordine di società, le quali sono nell'ordine di società famigliare la paternità, nell'ordine di società soprannaturale il sacerdozio, nell'ordine di società pubblica temporale la sovranità di qualsivoglia forma (1).

La sovranità sebbene possa nascere per occasione dalla signoria come dalla libertà, e dal patto e volontario consenso, e nelle umane cose possa allearsi con altri titoli e ricevere forme, e modi, e misure diverse, è però così posta nell'intima natura delle vere società (cioè di quelle che sono parte della società universale degli spiriti, e che sono per loro natura destinate alla moltiplicazione della specie umana, alla sua organizzazione, ed al perfezionamento dei suoi individui), che la quistione può bensì porsi, da chi tratta dell'origine e della natura della società, sul modo con cui quella autorità sorge si spiega e si incarna in certi individui, ma non già sull'essere o non essere dessa essenziale al concetto di società vera. E perciò a noi sembra che già da questo concetto si dilungasse il Rosmini quando entrava a trattare in generale delle società, poichè mentre ponea fra i concetti fondamentali della società *il porre in comunione qualche cosa* (Fil. del Dir., v. 2, n. 37 e seg.), non v'includea quello di sottordinarsi a una ragione e volontà superiore; il quale modo di spiegare l'idea universale di società pura non è punto conforme alla natura di quelle due che sono pure i fonti più radicali, e i tipi più grandiosi della società. La prima di tutte le società è certo in ogni ordine disuguale fra gli esseri che la compongono, l'uomo non ha beni suoi da comunicare a Dio, e tutto anzi da lui aspetta nell'associarglisi, cioè nel sottomettersi a lui volontariamente nella società teocratica; similmente il figlio non ha beni da porre in

(1) « Le gouvernement c'est une intelligence supérieure, c'est une puis- « sance, c'est un grand amour qui dirige les êtres libres vers leur fin en leur « communiquant la lumière, et les moyens d'arriver à la fin au but qu'ils veu- « lent atteindre....... Quoi que vous fassiez il *faut que vous soyez gouvernés*; « et comme gouverner c'est diriger tous les êtres vers leurs fins, et comme « les diriger c'est les éclairer et combattre pour eux, il faut qu'il y ait une in- « telligence qui vous éclaire, une force qui vous soutienne *malgré vous*. Quel « que soit son nom il faut que toujours et partout le peuple ait un chef » (*Parole del P. Lacordaire nella sua prima conferenza* à Notre Dame *di Parigi riferite dal giornale* Siècle, *15 marzo 1851*. Ubi non est gubernator populus corruet. *Prov.*).

comune col padre nè quando nasce, nè quando gli aderisce volontariamente al suo giungere all' uso di ragione ; ond' è che in queste società verissime e primigenie si riscontra essenziale l'idea di autorità, e non quella della comunione dei beni, se non vogliasi questa supporre per modo affatto traslato in quanto chi aderisce colla volontà dà in qualche modo sè stesso, non però ivi altrimenti che per dovere. E sebbene trovino anche nella natura il loro tipo le società per qualche rispetto eguali, portanti comunioni di beni (tipo che si esprime in parte nella società matrimoniale, in cui quanto all' atto di contrarla ed a molti principalissimi diritti sono eguali uomo e donna, e società in cui essi portano comunione di beni), l' ideale però della società non consiste in ciò, non dipende dalla mera volontà ; e ciò anzi si scorge non solo nella società nuziale, come ottimamente spiega il Rosmini, ma anche nella civile, le di cui condizioni essenziali non sono arbitrarie a chi voglia appartenervi. Questa civile talvolta nasce a mo' della parentela, ed ha per suprema autorità per sovrano il suo fondatore, il suo autore, e chi vi succede nel corso dei secoli, il che forma le monarchie ereditarie, tal altra si forma fra soggetti liberi e svincolati, a modo della società matrimoniale, per un contratto in cui sono libere sol fino ad un certo punto le clausule che danno forma al corpo ed alla organizzazione sociale che si mette in atto, ma non sono poi talmente libere che possano esorbitare dalla essenza della società pubblica; almeno vuolsi dire che se questa ne fu esclusa vi resterà associazione, aggregazione d' uomini, e non vera società ed impero civile.

Ora si è appunto questa idea dell'autorità inerente ed essenziale ad ogni società perfettiva dell' individuo, e organativa della specie umana, che a noi sembra rimasta affatto oscura nel pensiero dell' autore, sia in ciò che egli venne speculando in generale sul concetto di società (nella *Fil. del Dir.*, e nelle opere precedenti che ne trattano), sia poi ancora in ciò che venne discorrendo in particolare intorno alle società singole. Oscura, per es., ne sembra l' idea della autorità nella società domestica, in cui egli, non negando già, ma scolorendo la disuguaglianza naturale fra l' uomo e la donna (che non è solo nei corpi, ma ancora nelle loro attitudini e capacità sociali) spiega la soggezione della donna al marito come *piena*, ma *officiosa*, il che parrebbe dire men doverosa (*Fil. del Dir.*, *v.* 2, 1419) ; e quanto alla prole attribuisce ai genitori « il pieno dominio del figliuolo, salva la « sua dignità personale, che è essenzialmente libera ed ha ragio- « ne di fine, nè viene dai genitori ma dal Creatore » (*Fil. del*

Dir., *v.* 2, 1458). Il qual modo di spiegare la potestà paterna come riferentesi anzichè alle anime e alle persone dei figli per *dirigerli* a loro fine, piuttosto ai corpi di cui ricevono l'elemento dai genitori quasi supponendoli continuare in possesso della proprietà che n'avevano in loro stessi, è certo sottile, ma non espressivo del diritto d'autorità morale dei padri su i figli. E se avessimo spazio potremmo andar avanti e veder che ne resta poi oscura pure l'idea della dipendenza dei figli e del loro dovere *etico* verso i padri, a di cui sostegno si chiama la *gratitudine*, cosa ottima e doverosa anch' essa, ma che dal lato di molti figli può trovare gravi obbiezioni rispetto ai loro genitori (1). Oscura pu-

(1) Rosmini nel descrivere la costituzione della famiglia *(Fil. del Dir., v. 1, l. 2. c. 5; v. 2, l. 3, sess. 2)* segue il suo principio di ridurre *tutti i diritti dell'uomo* a quelli *di libertà*, e *di proprietà* (V. sopra, p. 537); principio comune alle scuole moderne, e seguito dal Thiers nel suo già citato libro *De la propriete*; esso quei due diritti supremi sviluppa consentaneamente colla sua teoria già sopra indicata sulla generazione umana, e sulla moltiplicazione del principio sensitivo corporeo. Spende quindi molte parole intorno ai titoli materiali d'acquisto, quali sono *la generazione, la occupazione, l'allevamento*, titoli che valgono tutto pel pastore rispetto alla proprietà dei nati dalle sue mandre, titoli che tengono grande luogo presso i pubblicisti protestanti e materialisti, titoli però che, senza negarne in tutto l'applicazione alla patria potestà e signoria, non danno però l'idea dell'autorità morale paterna, e dei diritti e doveri suoi, e di quei del figlio rispetto a lui. Il Rosmini non nega questi doveri e diritti, ma vediamo, per modo d'esempio, come egli stabilisca quello che li riepiloga tutti, colle sue sole idee di proprietà e di libertà. Rosmini consente che il dovere dei genitori *d'allevare la prole è strettissimo e gravissimo, la sua indole però*, soggiugne, *è solamente morale*, e non *giuridica* (Ib., v. 1. 795). Cosa vuol dire questa distinzione? Vuol dire che il figlio non ha verun *diritto in senso stretto verso i suoi genitori* per obbligarli a dargli veruna cosa, che il bambino *è bensì l'oggetto della loro umanità e tenerezza, e d'un sacro loro morale dovere*, d'un dovere *etico della natura, di venire in soccorso al suo simile indigente e paziente*, ma non d'un dovere di giustizia; vuol dire in somma che i genitori se non abbandonano i loro parti, loro fanno carità, e non proprio giustizia. Anzi più ancora; quest'atto di carità o filantropia niuna autorità lo può esigere dal padre fuor della società civile. Rosmini ci dice seriamente: « Noi non riconosciamo nel figliuolo verun di-« ritto di esigere dal padre la educazione colla forza, eziandio che egli avesse « forza con cui esigerla, o altri per lui.... in nessuno riconosciamo il diritto « di costringere colla forza il padre a raccorre il suo proprio figliuolo *eccetto « solo nella società civile* ». Dunque nè l'essenza del diritto individuale, nè l'essenza della società famigliare e teocratica, bastano a dare al figlio un diritto positivo a non essere abbandonato dal padre? Onde mai la ragione di una morale di natura sì snaturata, che Rosmini impara dagli eterodossi? La dà Rosmini stesso « l'abbandonare un ente (cioè nel caso nostro un proprio par-« to sanguinolento) non è nuocergli positivamente, non è torgli il suo, non è « offenderlo nella sua libertà, il principio della derivazione dei diritti, *la pro-« prietà*, qui non si può verificare, » *il padre che non soddisfa al sacro dovere di nutrire il figliuolo non toglie perciò nulla a questo, perchè non ha nulla; coll'abbandonarlo viola gravemente il dovere etico d'umanità ma non un dovere strettamente giuridico* (Fil. del Dir., v. 1, n. 793 e seg.). Che razza di

re riesce l' idea d' autorità nella società teocratica o religiosa, a capo di cui si pone bensì l' assoluta signoria di Dio, ma a questo dominio si dà per titolo d' acquisto, almeno quanto all' assoluta pienezza, come sopra già abbiamo veduto, la colpa dell' uomo; e vi si pone di più un limite che ne ristringe assai l' idea (*V. sopra p.* 476 *in nota*). Oscura ci pare nella società ecclesiastica in cui tanti diritti sono riservati al laicato a fronte della gerarchia

morale è questa, che non trova *lesione del diritto dei figli di essere allevati, e non abbandonati*, quando i padri loro li lasciano col bel diritto di proprietà e *occupazione di sè stessi*, come la chiama altrove Rosmini, o di libertà piena di morire come i bambini cinesi nell'immondezzaio? Da ciò poi consegue certo che Rosmini non ha altro fondamento su cui riporre il dovere etico dei figli verso i genitori, che ebbero la bontà di non abbandonarli, se non la *gratitudine*. Quanto poi al recar in mezzo che ei fa la società civile per fonte del dover *giuridico* dei padri circa l'allevar la prole, sarebbero molte cose a dire delle conseguenze di tale principio, conseguenze conformi alle idee dei moderni sulla prepotenza di quella intorno alla educazione dei figli ecc. Ma per brevità accenneremo solo che la società civile, qual l'intende Rosmini, non potrebbe dare al figlio verso i genitori quel diritto all'educazione, poichè secondo l'autore la società e il governo civile non ha altro ufficio che *di regolare la modalità dei diritti* degli individui, e della società domestica e teocratica *(Fil. del Dir., v. 2, n. 1553) rispetto ai diritti*, cioè alla loro essenza, *nemmeno esiste* (1620), *non è competente* a giudicare dei diritti della società domestica (1622), cose queste e tante altre simili con cui Rosmini molto assottiglia il poter civile.

Questo è un piccol saggio a vedere dove conduca il *diritto di ragione, l'autorità dell'ente ideale, l'esigenza degli enti, ecc.*, coi soli due titoli *di proprietà e di libertà*, a scemare cioè la reità dell'abbandono della prole, e la forza dell'argomento razionale tratto dall'educazione per l'indissolubilità delle nozze, a rallentare tutti i vincoli della famiglia, materializzandovi l'autorità, che se in Dio è la somma ragione, è il libero amore che esso ha di conservare e perfezionare gli esseri intelligenti che fece, in questi, per quanto partecipano a tale autorità, è un diritto ma altresì un positivo dovere di giustizia di conservare e perfezionare il soggetto, il quale ha un vero diritto proprio perfetto di essere conservato e condotto al suo fine dal superiore suo, e molto più dal suo autore secondario il padre. Quest'idea d'autorità per cui Dio costituì fin da principio la società famigliare nei suoi due aspetti di coniugale e parentale, ponendovi l'autorità paterna a salvaguardia dà risultamenti più lucidi e positivi che non la rettorica con cui l'autore discorre nel riepilogo di tal parte di sua teoria *(Fil. del Dir., v. 2, n. 1554)* della « profonda natura della « società domestica, che ha le sue radici nelle viscere dell'umanità, *dell'uma- « nità che contempla se stessa, e vede l'uomo idea non esaurirsi giammai, e « con tendenza affettuosa cerca di emulare l'unità dell'idea;* dell'*umana na- « tura* (cioè dell'uomo) che *informata dall'essere ideale unico in tutti gli uo- « mini non fa che cercare il compimento di sua propria forma, quando desi- « dera sentire l'essere reale che attua e compie ciò che nell'idea intuisce e non « senta*, onde tutti gli affetti hanno scaturigine *nell' essere ideale*, da cui biso- « gna muovere per *ispiegare la possibilità* (niente meno!) *della società con- « iugale che ricongiunge l'umano individuo sussistente in due forme* (pro- « prio l'androgina coppia sansimoniana), *quasi due metà* simboleggianti la « divinità in *due* persone che si *fanno* viventi in una stessa *natura* onde n'e- « sce una terza, » come se i coniugi non fossero già prima del coniugio *due persone*, o si facessero sol pel coniugio *viventi in una natura stessa*.

sagra (*V. sopra p.* 422), e oscura nel modo di spiegare le relazioni della società ecclesiastica cioè della Chiesa colla civile, fondandole sovra un diritto di libertà e indipendenza mutua, anzichè sulla dimostrazione di quella autorità divina che deono riconoscere alla Chiesa tutte le società morali che vogliono vivere di verità e di virtù, e mantenersi nel loro stato normale. Piucchè oscura in fine ne sembra l'idea di autorità nelle teorie rosminiane riguardanti le società e le sovranità civili, in cui pare che l'autore non trovi altro elemento specifico del diritto di regger e comandare agli uomini se non la paternità e la signoria, elementi che col progresso deono, secondo lui, andare scemando a misura che coll' acquisto della forza di astrazione si ristringe il diritto famigliare e il signorile, si mutano le formole morali, e le società si elevano a stato di società pura e d' impero civile (*V. pag.* 452 *in nota*). Il che ci dà anche la ragione di parecchie cose accennate sopra (*P.* 2, *c.* 8), come sarebbe dell' avere il Rosmini taciuto o fatto poca avvertenza sul vizio radicale delle costituzioni gallicane moderne che egli prendea a criticare, il quale sta appunto nell' astrazione che più o meno completamente vi si volle fare da ogni giure divino, e nella mancanza di base che ne risultò per la sovranità umana, cioè pel diritto per cui l' uomo comanda ad altro uomo, dal che vengono poi a mancare di sodo fondamento i diritti di proprietà ed altri che o dipendono da quello, o debbono avere un analogo principio. E ciò inoltre ci dà la ragione dell' aver esso nel suo progetto di costituzione ridotto a puro valore di nome la monarchia, e negando la sovranità del popolo averla posta in atto o implicitamente supposta, e ideato un governo in cui si esprime la teoria dei dottrinari francesi intorno alla repubblica regia, o alla monarchia repubblicana, i quali avevano appreso da Hegel a fondere insieme le idee della sovranità del popolo, e di quella del monarca per farne un sistema in cui la autonomia sta sostanzialmente nel popolo, e al monarca null' altro se ne riserva se non d' esserne un simbolo, o una fenomenale espressione (1).

(1) « Quand on oppose la souveraineté du peuple à la souveraineté du mo« narque on se fait une idée confuse et fausse. L'état n'étant que le concept « même qui lie tous ses moments dans une unité harmonique, la souveraineté « du monarque est absolument nécessaire, car elle représente l'essence même « de la volonté, le *je veux*, la décision suprême, sans laquelle la volonté n'exi« sterait pas. Ce qui ne veut pas dire que le monarque puisse agir arbitrai« rement, *il est-tenu* au contraire au contenu concret des délibérations, et « lorsque la constitution est bien établie il n'a autre chose à faire le plus sou« vent *qu'à signer son nom*; mais ce nom est important, il est le faîte de l'é« difice..... Le caractère particulier du roi est de petite importance dans le

Abbiamo detta oscura l' idea d' autorità nelle teorie suindicate, e non la potremmo anzi dire in qualche modo odiosa? Se l' assoluto dominio di Dio e di Cristo sull' uman genere trovò nel peccato un titolo, come già abbiam veduto, questo titolo non è più quello della bontà di Dio. Ma assai più odiosa viene ad apparire l' autorità umana. « Fu permesso il peccato, dice Ro- « smini, accidente che diede occasione alla massima disugua- « glianza fra gli uomini ; della quale disuguaglianza conseguente « al peccato già si fece tosto un cenno assai chiaro da Dio me- « desimo dicendo egli alla donna : *Tu sarai sotto la podestà del- « l' uomo, ed egli signoreggierà te.* Il peccato poi disuguaglia gli « uomini in più modi. Primieramente rendendo gli uomini deboli, « vacillanti nei loro pensieri e inclinati al male, è bisogno che la « loro società si costituisca con ordine più forte e compatto, che « i tristi sieno tenuti a freno colla forza, gli ignoranti siano am- « maestrati da chi ha più scienza, gli incostanti sieno governa- « ti con leggi fisse e certe, che una volontà sola, individua o col- « lettiva regga le altre, mantenendole così in certa regola, dal- « la quale sono propense continuamente a scattare. *Quindi l' o- « rigine dei potenti, dei sovrani, dei maestri, dei legislatori, ecc., « e sotto di essi i deboli, i sudditi, i discepoli, i cittadini, ecc.* » (Teod., 685). Lasciando la ricerca di quante cose possano contenere questi due, ecc. notati dall' autore, e lasciando da parte ancora un' altra tesi onorevolissima pei re, per le genti e per le *stirpi reali*, che l' autore ricava dalle sagre Carte (*Ib.*, 735), chi non vede quanto sarebbe erroneo il supporre solo originate delle necessità conseguenti alla colpa, e perciò preternaturali, le auto-

« véritable état. Il ne s'agit dans une organisation parfaite que d'avoir le som- « met subjectif, le point extrême de la décision. *La monarque n'est que l'hom- « me qui dit oui, qui met le point sur la* i. *Lorsque le monarque est plus que « cela, l'état n'est pas encora parfaitement conforme à l'idée* » (Hegel presso il succitato Ott., p. 3. c. 2). È facile vedere che sebbene Hegel si adoperi, come il Rosmini, per conservare la monarchia ereditaria, cioè *la destinazione per nascita* e non per elezione *ad esser monarca*, ciò consiste secondo Hegel nel *metter il punto sull'i*, ed esser editore irresponsabile delle leggi, al che qualunque uomo è buono comunque venga in possesso d'una tale sinecura onorifica e lucrosa per eredità, o per elezione, qualunque nome gli si dia di re, o di presidente, poichè ci resta l'ideal puro della volontà altrui, che in questi è libertà e volontà in lui e dipendenza e servitù. Hegel non volle spaventare con teorie repubblicane manifeste il monarca assoluto che l'onorava e stipendiava, ma i suoi discepoli capirono il gergo, e ora gli egeliani in Germania professano le opinioni le più democratiche. Schelling che già vivendo Hegel s'era posto in lotta con lui sovra molti punti di filosofia, ora anche su questo affetta una tendenza contraria, cioè verso il partito così detto conservatore, sebbene la sua filosofia panteistica lo renda inabile a far valida difesa contro l'idealismo rivoluzionario dei neoegeliani.

rità umane di cui ivi si fa cenno, e quanto sarebbe odioso il dar loro quasi solo le parti della forza comprimente, come se in natura niuna ordinazion simile v' avesse ad essere dell' uman genere, mentre perfino nelle angeliche nature v'è una differenza d'ordini e di gerarchie ? Ed inoltre riducendo in gran parte l' origine e il titolo di queste autorità e disuguaglianze ad un fatto rivelato, qual è quel del peccato originale, è chiaro che s'apre l' adito per una parte a negarsene radicalmente l'esistenza e la legittimità da quanti negano, come il Mazzini e i socialisti moderni, quel domma e la umanità suppongono pura da macchia, per l' altra a negarsene la giusta ripartizione in fatto come fanno quegli altri che, comparando superbamente sè medesimi agli uomini investiti d' autorità, di potenza e a loro superiori, reputano mal divise le parti, e a sè spettare di preferenza *la capacità* di governare, di reggere, di ammaestrare, di godere dei premi della virtù, anzichè a quelli che per titolo legittimo vennero in possesso di autorità, di potenza, di ricchezza. Quindi agli uni e agli altri dee sembrare per modi diversi legittimo il camminar sulle traccie di eretici antichi, e del socialismo moderno per promuovere la trasformazione di tutti gli ordini sociali esistenti, o sia per eradicarne tutte quelle disuguaglianze e potenze illegittime e usurpate in radice, o sia per recarle in mano ai più degni e far cessare quel terribile contrasenso che trovano nelle società esistenti, in cui è pur vero che non raramente si vedono uomini disugualissimi in rispetto a peccato, a giustizia, a scienza, a virtù, esserlo in senso affatto inverso rispetto alla loro posizione sociale. Certo è pertanto che la maniera suindicata di considerare l'origine delle autorità umane, è atta a renderne vacillante e odioso il titolo primigenio, e sebbene sia vero che il peccato e la degradazione dell' uomo n' abbia cresciuto il bisogno e l'applicazione, e contribuisca ancora a disordinarne i titoli e i buoni effetti per le ingiuste usurpazioni o per l' abuso dei poteri legittimi che gli uomini commettono, l' ideale però della autorità non nasce dal peccato nè dalla degradazione delle nature e degli individui nella stessa natura ; la necessità e la bellezza dell' ordine morale la richiede, la perfettibilità dell' uomo l' esige, essendo l' autorità il canale per cui ei riceve l' alimento di vita intellettuale ; l' autorità è essenzialmente un atto di bontà e giustizia ordinatrice che varia i suoi modi secondo lo stato e i bisogni del soggetto, e senza dell' idea di autorità non si può avere organamento veruno di creature intelligenti com' è l' uomo per natura. Vedesi che noi intendiamo qui col nome di autorità non la sola testimonianza dei fatti, ma una ragione, una volontà, un principio superiore,

che *auctor est* dell'ordine e del perfezionamento delle intelligenze inferiori, e che corrisponde al principio della causalità nell'ordine delle essenze, ma dalla causalità pura si distingue razionalmente, perchè ove opera come causa produce da se sola l' effetto, ove opera come autorità non produce il buon effetto che intende coll' influire sulla intelligenza e sulla volontà dell' inferiore, se questo non vi consente e concorre coll'intelletto e colla volontà sua libera.

Abbiamo detto in fine che il progresso rosminiano spinge la società verso un ideale nubiloso, e indeterminato come n'è oscuro il principio ; vediamolo un momento sia rispetto alle società civili, che rispetto alla società del genere umano. Quanto alle società civili qual è l'ideale che loro assegna per meta il Rosmini? Quello di trasformarsi in società pure, in imperi civili, in cui i governi non facciano leggi che per *regolare la modalità dei diritti* mantengano *la massima libertà razionale*, ed una *perfetta uguaglianza dei cittadini* davanti a queste leggi, e serbino la piena osservanza *del diritto di ragione rispetto alle persone esistenti fuori della società* (Fil. del Dir., v. 2, 2064). Tutti s'accomodano di quelle parole che in sostanza non dicono niente al pensiero ; ma tutti poi loro danno in pratica quel senso che si conforma alle loro idee sulla libertà, sulla uguaglianza, sulla ragione. La rivoluzione francese proclamando la libertà non pretese già di proclamarla irrazionale, e si fece tirannica a pretesto di impedire gli eccessi di libertà dei partiti che non consentivano con lei ; proclamando l' uguaglianza e distruggendo spietatamente tutte le distinzioni che essa riguardava come frutto di privilegio e di usurpazione, senza considerazione alcuna nè a gerarchia religiosa nè a titoli di giustizia, pretese nientemeno che il suo diritto rivoluzionario ed egualitario fosse una formola suprema di giustizia, in cui l' unico titolo di distinzione fossero il merito e la virtù; preludiò così alla teoria moderna delle capacità, e con tale titolo diede il potere in mano ai più scellerati ed intriganti incapaci, che però erano i meglio dotati di virtù ed energia rivoluzionaria e i più capaci nell' accumulare rovine. In ultimo la rivoluzione francese non solo *diritto di ragione* ma fratellanza promise a tutte le altre genti, e a nome di quella ne invase le terre, ne uccise gli eserciti, ne rovesciò i governi, per fare il genere umano intiero, se avesse potuto, partecipe dei suoi benefizi. Il dottrinarismo condannò poi gli eccessi e le male applicazioni del principio rivoluzionario, e moltiplicò all' infinito le teorie sull' interpretazione delle tre parole mistiche ; creò un equilibrio impossibile fra i diritti reali degli uomini, fece teorie idea-

li, quindi le sue costituzioni furono tutte di *giusto mezzo*, e tutte rovinarono al primo soffio di una forza reale, che per lo più fu quella delle masse rivoltose. I socialisti più sperti e più logici s'armano ora anch'essi delle tre parole, ed esaltando la libertà l'annullano sotto l'impero delle sette, promettendo l'eguaglianza osteggiano fin l'aristocrazia della virtù, spasimando di fratellanza per le nazioni le invitano a rompere tutte le barriere che distinguono e ordinano gli uomini, onde realizzare un modo di società sempre più vasto e secondo loro più razionale, che si avanzi verso la carriera dell'unitarismo e universalismo assoluto, quindi essi condannano la famiglia per la patria, la patria ossia il così detto municipalismo per la nazionalità, la nazionalità per la alleanza dei popoli, questa condannerebbero poi per la società umanitaria, ossia repubblica universale, e sovra tutto fan guerra a quante religioni hanno qualche principio positivo, e incomparabilmente più al cattolicismo, per progredire ad un cristianesimo di fusione di tutte le sette cristiane, e da questo poi alla religione assoluta dell'avvenire che non riconoscerà più nè cristianesimo, nè forma veruna di culto teistico, mentre anzi sarà peggio che ateismo, vero satanismo. È sempre al nome di libertà, di eguaglianza, di fratellanza, di *diritto di ragione*, che tutti costoro camminano. Il sig. Rosmini sarà egli sì forte da dire al flutto *huc usque venies* e non più? Sarà egli un interprete del principio rivoluzionario più possente dei suoi predecessori a moderarne le conseguenze, anzi a volgerne il corso così che tendendo esse alla distruzione delle nazioni riescano per contro loro a salute? Dio solo può trar bene dal male; ma noi abbiamo già indicato che la formola rosminiana di società pura e d'impero civile esente da ogni elemento signorile e famigliare, ristretta a disporre della modalità dei diritti, ad amministrare gli interessi pubblici anzichè a governare le nazioni si risolve nella formola o idea di uno stato sociale in cui il governo governi il meno che si possa, o finirebbe in un governo che non potrebbe governare, finirebbe come gli altri sindicati nell'anarchia, o nella tirannia, se non altro per difetto di forza morale di coesione della società così fatta, o di sostegno, e di freno a quei tre principii stessi (che il Rosmini non vorrebbe nou di meno realizzare nella società in modo assoluto), e di cui niuno può essere mantenuto nei suoi limiti senza il principio superiore di un'autorità forte indipendente (1).

(1) Vedasi sopra la nota alla p. 436, e l'altra alla p. 482 circa la metà. La distinzione che Rosmini reputa cotanto capitale fra i *diritti e la modalità dei diritti*, e la determinazione del carattere e dell'ufizio della società civile nel

Vediam bene che, a frenare l'escentricità di quei principii, Rosmini invoca *la giustizia*; e per far ch'essa regni qual mezzo ne dà! « Uniformità, dice egli, del pensare razionale circa le « leggi della sociale giustizia, circa i suoi principii e le loro con« seguenze speciali, ecco la forza irresistibile che mette la giu« stizia in trono » (*Fil. del Dir.*, *v.* 2, *n*ri 2102, 2122). Noi l'abbiam mille volte consentito, che la giustizia è la forza vitale di coesione e di progresso ad un tempo delle società, semprechè però all'uniformità si accoppii la giustezza del pensare, e ne discenda la rettitudine del volere e del fare. Diremo di più che un popolo così informato a giustizia poco curerebbe i principii astratti ed oscuri di libertà, uguaglianza e simili, poichè tutto è già unificato in lui in un pensiero, in un volere, in un criterio solo e pratico, *beata gens!* Ma il buono è vedere a chi Rosmini domandi di deporre nelle masse quei principii uniformi, di svilupparne le conseguenze speciali a misura che crescono le particolarità o le difficoltà delle applicazioni. Vuol egli il Rosmini for-

solo *regolamento dalla modalità dei diritti* son le grandi leve di tutta la macchina dell'organismo politico, e del moto dal progresso civile del Rosmini, che però mostra esso stesso timore che le sue *necessarie astrazioni mettano in sospello il lettore* (Fil. del Dir. v. 2, 1619). E di fatti la distinzione suddetta ci ricorda la sottigliezza dei pretori e giureconsulti romani che lasciando nominalmente sussistere i diritti, e le azioni legali prodotte da leggi (per verità spesso inique o imperfette) cui essi non potevano derogare, andavano corrodendole con inventar rimedii ed eccezioni che rendeano inefficaci certi diritti ed azioni nascenti da quelle. La distinzione poi suddetta in pratica cosa vale? Chi dice *modo* dice uso ed esercizio del diritto, cioè la parte più importante del diritto stesso, e perciò in sostanza chi regola il modo del diritto regola il diritto, chi non può toccare al diritto non dee poterne regolare il *modo* almeno sostanzialmente. Dunque o il governo non può toccare ai diritti o rimarrà impotente, o può ampiamente toccare alle modalità loro e diverrà presto prepotente. E di fatti l'ideale del governo civile rosminiano riesce per un lato qual di un governo che non solo ha diritto ma deve *progredire* ad intromettersi a regolare *tutto* l'esercizio dei diritti individuali, famigliari, religiosi, con una minuta tirannia i di cui confini si allargano indefinitamente *(Ib., 1621 e seg., 2127 e seg.)*; riesce dall'altro lato quello di un governo che non ha nemmen diritto a conservarsi preferendo il bene sociale al bene individuale privato (sulla giustizia s'intende), e non ha verun di quei diritti *di maestà* senza cui nè società pubblica nè governo può durare. Rosmini non parla espressamente dei diritti di maestà enumerati da tutti i pubblicisti, ma li scalze ad uno ad uno. Nel suo ideale l'impero civile perfetto non ha vero diritto di disporre per bene pubblico delle persone comandando o vietando azioni, poichè non può *limitare la loro libertà inoffensiva se non per quanto ciò sia senza dar loro molestia*, e solo « può imporre azioni da fare ai cittadini per cagione « del ben pubblico, se queste non siano pesanti o dannose ma naturali e leg« giere, di maniera che non sieno un male a chi le fa, e possano considerarsi « come una modalità dei diritti » *(Ib., 1664)*. Potrà un tal governo astringere un giovane a lasciar la famiglia, a patire la disciplina militare, ad esporre la vita in guerra, a perderla? Questo è un poco più che non regolare i modi del diritto di vivere e di essere libero. Niente meglio può quel governo statuire

mare un popolo di credenti alle massime e alle conseguenze della giustizia, o un popolo di disputatori razionalisti? La sua uniformità di pensare sarà ella un' opinione pubblica, o una religiosa, e conscienziosa, ed immutabile convinzione? Questa collega la vera società invisibile e perpetua delle menti e dei cuori, quella le coesioni precarie dei partiti e delle maggioranze.

Parci che si avrebbero importanti confronti a fare in questo rispetto fra le teorie rosminiane esposte nel libro *Della società, e del suo fine*, e quell' altre esposte nella Filosofia del diritto (specialmente *v.* 2, *p.* 4). Una sola ne accenno che consiste in ciò che nella prima delle due opere succitate si pone qual ristoratore delle società civili, ed edificatore delle moderne nazioni il cristianesimo, perchè si mostrò al mondo qual religione d'autorità ad un tempo, e qual religione individuale, religione che propose all' uomo un oggetto di bene infinito superiore ad ogni interesse terreno, e con ciò ristorò la intelligenza e la moralità

sulle *proprietà* con quel dominio che fu detto *eminente*, parola spesso abusata, ma che non vuol perciò essere creduta senza significazione vera; abbiam già veduto che Rosmini riguarda i tributi sol come una *messa comune*, un regolamento di oneri, interessi e spese di una *società poliquota*. Quanto poi al diritto penale è ancor più scabroso il trovarlo nell'ideale rosminiano. Egli ha certo una metafisica singolare su tale diritto, poichè nella Teodicea *(l. 3. c. 18)* sembra ridurre Dio a *pura causa negativa dei mali penali fisici*, e soggiunge che *questi non sono qualche cosa che Iddio infligga positivamente alla creatura alla quale egli non dà che bene*. Senza parlare dei mali temporali positivi che la Scrittura, letteralmente intesa, ci fa credere venir positivamente da Dio a sterminio o correzione dei peccatori, domanderemmo se Dio intese fare una carezza, un bene agli angeli ribelli e ai reprobi, quando creò il fuoco d'inferno e ve li cacciò dentro? Domandiamo se si possa dire che laggiù, dove il diritto penale si esercita nel senso più puro, non vi sia che *la pena che la natura soffre per la sua imperfezion propria, e per negazione o sottrazione dei beni eudemonologici alla creatura, che se ne è resa indegna col peccato?* (Teod., 548-550). Rosmini forse non badò alla difficoltà di spiegar questa sorta di pene positive, riducendo in assoluto ed in astratto il male di pena fisico a un solo che negativo. Ma venendo al diritto penale umano può vedersi *(Fil. del Dir., v. 1, l. 4, c. 4)* com'ei riduca i diritti della società e del governo civile a un mero diritto di difesa, idea di molti pubblicisti è vero, ma insufficiente a spiegare i diritti e i doveri dell'autorità civile indicati da s. Pietro di punire *ad vindictam malefactorum*, la quale perciò *gladium portat* come dice s. Paolo. Tanto più insufficiente è poi nel sistema rosminiano che questo diritto di difesa vi è posto sovra una base affatto crollante, poichè l'autore con una singolare inversione lo vuol far nascere da un preteso diritto naturale di vendetta privata, diritto che inteso dal rendere male per male fra uomini eguali non fu mai diritto vero, nè prima, nè dopo il Vangelo. Intanto del diritto di pena di morte egli non ne parla se non per deplorarne l'eccesso nei *crimen laesae* (Ib., 1686), e ben vedesi che le sue teorie collimano a negare questo ed ogni altro diritto di pena afflittiva, o gravemente restrittiva della libertà, nel suo governo perfetto. È questa una delle tesi esplicite degli utopisti moderni e dei socialisti, che negano tale diritto a governi quando non sono in loro mani. Di altri diritti maestatici verrà luogo a dir infra qualche cosa.

degli individui, e per tale via venne a ristorare anche la società civile unificando le menti in una società invisibile (*Della società e del suo fine, l.* 3, *c.* 15 *e seg.*); per contro nella seconda, cioè nella Filosofia del Diritto, l'uniformità del pensare, vincolo o sostanza della società invisibile, l'autore la chiede alla discussione, alla libertà della stampa, alla divisione della morale dalla religione, e negando al governo civile radicalmente il diritto di prevenire i danni delle dottrine antimorali lascia tutte le verità capitali per la società indifese, per quanto è da sè, dagli assalti del razionalismo, ed incredulismo, in guardia al solo principio dell'autorità religiosa cristiana, che per molti non ha riconoscimento d'obbligazione, e per moltissimi non ha efficacia di sanzione in terra ove sia destituita d'ogni civile aiuto. Ora come può rimaner serbato il principio di unità di pensare intorno alla giustizia sociale se quello dell'unità di pensare intorno alla fede ed alla morale cristiana è lasciato sì mal custodito, e la licenza d'opinare cioè d'insegnare ci riconduce alla barbarie ed alla ignoranza pagana e peggio?

Porgiamo questo esempio a meditare, e a conoscer meglio la mancanza di solidità delle teorie rosminiane intorno alle società civili ed al loro progresso ideale, si osservi la confessione stessa dell'autore (*Fil. del Dir.*, *v.* 2, *n.* 2121 *e seg.*) ove trae le conseguenze del suo sistema. Egli confessa che il nodo il più difficile del problema sociale sta in ciò che le società non si compongono *d'angeli confermati in grazia*, ma d'uomini fallibili, che *v'è bisogno di forza a far prevalere la virtù e la giustizia*, che la forza *non può essere confidata che ad uomini imperfetti tentati d'abusarne contro quella giustizia che dovrebbero difendere*, che sono *insufficienti a risolvere l'intricatissimo nodo i due sistemi d'antagonismo sociale, e d'assolutismo*. « Dimandammo adun« que, soggiunge egli, il problema dell'organizzazione sociale è « egli insolubile? Si dee disperare di poter giammai legare sì « fattamente la forza materiale alla causa della giustizia così che « non possa servir mai altra causa? » Ora a noi sembra che la semplice posizione del problema dimostra che dopo il lungo suo lavoro filosofico l'autore ne travide la mancanza di base; è questa una confession simile all'altra altrove memorata colla quale confessava che è difficile col suo sistema morale il dimostrare la possibilità dell'errore e della colpa nell'uomo. E per verità il problema nel modo in cui lo pone Rosmini è insolubile, poichè qual mai filosofo che riconosca la libertà umana potrà sperare di ideare un sistema *in cui la forza materiale sia*, come ei vorrebbe, *legata così colla giustizia che non possa servire altra causa?*

La persona che ha la forza, sia un individuo re assoluto, sia un corpo collettivo, o il popolo stesso unito o diviso in maggioranza o minoranza, non sarà sempre libera di abusarne? (1). Il problema dunque non è quello, il problema sociale è che per quanto umanamente si può la forza stia unita alla virtù, la sua soluzione ottimamente indicata dal Rosmini è antica quanto il mondo, ella è sì *la probità e virtù degli individui che compongono la società*, e massime degli uomini del potere e della forza; e non solo *l' uniformità del pensare*, ma la rettitudine *dell' operare delle masse intorno alla giustizia* (ed è questo che fa che tutte le quistioni moderne sulle forme di governo non hanno levatura di sorta se non tanto quanto le forme influiscono per diretto, o per indiretto sulla sostanza della moralità dei governanti e dei governati), ma i mezzi dal Rosmini proposti ad ottenere poi quell'effetto di probità e virtù d' uniformità del pensare sono essi valevoli? O non sono anzi diametralmente contrari? Sappiamo per esperienza quale sia la fiducia che si può porre, quanto al produrre l'uniformità del pensare nelle genti, nella libertà di discussione che confonde tutte le idee, sappiamo come giovi a virtù la libertà della stampa che eleva delle piccole pretensioni di proprietà privata contro le alte esigenze della verità, e non trova mai giusta nè la censura nè la repressione civile, mai prudente e sempre ridicola la censura ecclesiastica, ove pur si tempera dal negarla radicalmente e rappresentarla come una tirannia delle menti? Noi parliamo in astratto, e in assoluto, ed ognuno omai può vedere quanto s' accresca, sotto i colpi della discussione razionalistica e licenziosa, la segreta influenza del cristianesimo e la sua forza morale, dove i governi civili separarono la morale civile dalla religiosa, e dissero *Deorum iniuriae Diis curae?* (2).

(1) Rosmini forse non ricordò qui d'aver altrove deriso il *concetto del tragica d'Asti, e dal sofista di Konisberga*, i quali riputavano che *la società si dovesse ridurre a tali ordini che l'uomo non fosse più in podestà di nuocere ad altro uomo; coloro*, soggiugne esso, *non si diedero pensiero di ricercare se ciò fosse possibile* (N. Saggio, prefaz. p. 31). Parmi però meno impossibile crear ordini tirannici così da fare della società una galera in cui *l'uomo* non possa *nuocere ad altro uomo*, che *legare la forza materiale*, cioè gli uomini del potere, *alla causa della giustizia*, così che non passano servir altra causa, cioè a dire renderli impeccabili. In sostanza il problema è identico, in pratica la seconda formola è forse più assurda della prima.

(2) Rosmini dopo una intralciata discussione intorno alla libertà della stampa (*Fil. del Dir., v. 2, l. 4, sess. 1, p. 4, c. 4*) conchiude che, « circa « la censura ecclesiastica non si può fare che una quistione di prudenza *che « cosa è meglio*, mentre circa la censura civile si dee fare prima la quistione « giuridica *che cosa è giusto* » (Ib., n. 2120 in nota). Egli è questo un disconoscere un altro diritto o dovere di *maestà* della sovranità civile, rendendo inefficace per la maggior parte il diritto stesso della Chiesa. Parlando in astrat-

L'ideale delle società e del governo rosminiano quando fosse possibile ed ottimo, lo sarebbe per un popolo che *affissato nel lume essenziale ivi immobilmente* si tenga, e ne colga il diritto, l'ob-

to e in assoluto, il potere pubblico è sempre giusto quando impedisce un male morale intrinseco ed esterno, come lo è qualunque scrittura immorale, ingiuriosa, che niuno scrittore ha *diritto naturale* di emettere. Quanto alla Chiesa poi, per lei non v'è questione *di meglio* fra l'impedire o no (se può) lo spargimento di tali reità. Da un lato e dall'altro sta la quistione *di prudenza* sul modo più convenevole di difendere la gente *dall' influenza de' cattivi scrittori*; e secondo questa anche prelati cattolici insigni, come il celebre autore del *Cas de conscience*, invocarono la libertà politica della stampa e dell'insegnamento qual bene relativo, e qual libertà per la verità in concorrenza all'errore, ove questo dilaga, e non che aver freno vorrebbe il monopolio. Ma ciò non toglie che diritto e dovere dell'autorità pubblica non sia non solo il precauzionare quant'è da sè la società contro i *danni politici* che fanno i cattivi scrittori, ma ancor più contro i danni morali. Se le società vivono di giustizia, e per essa si civilizzano, ogni dottrina immorale è un colpo all'anima loro, e al loro progresso, è anzi dovere dei governanti procurare di più che i popoli non difettino dell'insegnamento dei sani principii. Rosmini però in questa trattazione non vede o non tocca il fondo della quistione, che in sostanza è quella della libertà d'insegnamento, di cui la stampa non è che un parziale aspetto; chi stampa vuole insegnare, cioè influire sulle menti altrui, vuole esercitare su di esse un'autorità dottrinale; per fare del diritto della società e del governo circa la stampa un semplice diritto secondario di difesa, e una quistione di giustizia, bisogna implicitamente riconoscere un diritto primigenio di tutti gli uomini ad insegnare, cioè un titolo agli uomini colti e astuti di raggirare i rozzi; è questo il diritto che pretendonsi i socialisti, e che coloro concedono bonariamente i dottrinari che tanto quanto tolgono d'autorità al potere pubblico, tanto ne danno o ne lasciano occupare dal primo intrigante che voglia arrogarsela. Noi non diciamo con questo che i governi abbiano la missione divina d'insegnar la giustizia, e perciò presso le nazioni cattoliche non possono nè abbisognano d'altro per assicurarsi che la sincera dottrina morale non manchi alle masse che di cooperare (secondo le loro condizioni e secondo prudenza) a ciò che fa la Chiesa maestra indeficiente e pura; ma quest'è appunto ciò che Rosmini non vuole nella sua costituzione *(a. 36)* ove nega alla censura ecclesiastica ogni concorso dello Stato, e riconosce non che libertà natural diritto a tutti d'insegnare *(a. 38, oss.)*. Parlando però in assoluto di governo civile si parla anche di genti non cattoliche; ora dovrassi dire che questo non abbia, in una idea perfetta, in faccia ai privati, poziore diritto a prevenire i mali che vengono dai predicatori d'ateismo, di dissolutezza, o dai predicanti fanatici di certi culti che non parlano di morale se non per deturparla? Questa anzi si è la miglior scusa che s'abbia l'insegnamento d'una morale di Stato dove le religioni ree, o la diffusa miscredenza, e indifferenza, non l'insegnerebbero, o l'insegnerebbero sconciamente. Lasciamo adunque intatta la quistione di prudenza, che a tempi e luoghi diversi si risolva diversamente, quanto *alla giustizia astratta*, i meschini calcoli rosminiani sulla proprietà letteraria, e sovra simili interessi materiali non possono nè somministrare la metafisica del diritto di giustizia sul punto di cui si tratta, nè in pratica entrare in confronto del male morale personale pubblico e privato, nascente dalle dottrine false, turpi, perniciose e diffamatorie conseguenti la libertà di stampa. E quei che l'invocano sempre lo fanno per far prevalere le proprie dottrine buone o ree, che in definitiva riescono alla salute o alla rovina della società civile; è sempre il partito più debole e tenace delle sue idee che libertà chieda per agio a dilatarla.

bligazione, ecc. per un popolo di celesti cioè per cui non è necessario governo che educhi alla virtù e freni il vizio.

Eppertanto a noi sembra che il progresso politico rosminiano e l'ideale meta che egli propone alle società civili si risolva facilmente nel progresso e nell'ideale socialistico di una civilizzazione spontanea, assoluta, progressiva; e nell'abolizione di tutti i diritti individuali e particolari, tanto solo che si trovino argomenti a sofisticare sulla loro razionalità, poichè non è niente men plausibile il far comparire che sia irrazionale che un uomo goda dieci mila franchi di reddito reditato dai suoi maggiori e sieda a mensa da padrone, mentre il suo servitore non ne percevе che un tenue e precario stipendio, di ciò che lo sia il dimostrare irrazionali ed usurpati, od almeno tendenti a dileguarsi in virtù del progresso delle leggi, e delle formole morali quei diritti di signoria cioè di autorità, che si ebbero certe dinastie, e certe classi di cittadini, non privilegiate per arbitrio, ma distinte per fatti e diritti fondati su titoli legittimi, e legali. Noi non possiamo andar oltre esaminando la descrizione rosminiana dell'antagonismo e delle supposte lotte fra l'elemento famigliare e l'elemento civile, del progresso della facoltà di astrarre nelle diverse epoche, e delle altre simili cose in cui il Rosmini ci dà esso pure a suo modo uno scorcio di quella filosofia della storia intorno a cui sciuparono il cervello, e con cui dispersero i savi insegnamenti della storia vera, luce dei tempi, maestra di verità, i sofisti moderni; è peccato che Rosmini loro abbia dato udienza, e siasi perduto nel cercare le leggi del progresso, a veder se vada in linea retta, in circolo o in spirale, dopochè aveva in sostanza negata la realtà di quei progressi vaporosi ed ideali. Dalla tortura che si dà in tutte le siffatte utopie alla storia non uscirà mai che la filosofia dalle rivoluzioni; il socialista vi trova scusa a dire che egli non fa altro che continuare la lotta fra l'elemento famigliare ed il civile, fra la proprietà individuale, e la pubblica o comune. Similmente il dottrinario vi trova la sostanza della sua sofistica, colla quale protesta di difendere i diritti reali ed esistenti degli uomini, dei sovrani e della società, i diritti di famiglia, di proprietà, e di religione, e poi a forza d'astrazioni li rende vani (poichè astrarre è bene il considerare il concreto come se non fosse), ovvero li rende dipendenti da una mera legalità esterna, li trasfonde nello Stato, del quale però non trova mai realizzato l'ideale abbastanza razionalmente e conformemente alla dignità e libertà dell'umana natura.

E tanto meno la salute aspettarne possiamo delle società civili, chè dal fondo di quelle teorie traspare o vien suggerita una

aspirazione segreta ad un utopistico stato patriarcale od umanitario, o un' avversione agli ordini e alla istituzione stessa delle società civili. Nè di simile concetto son pure le dottrine rosminiane, colle quali siccome egli derivò dal peccato le disugnaglianze e l'origine dei potenti, re, principi, legislatori, maestri (*Teod.*, 685), così ne deriva quella della società civile, con supporre *un disegno primitivo* in cui « se gli uomini non avessero « peccato avrebbero formato tutti insieme non pure una sola so- « cietà teocratica, ma altresì una sola società domestica » (*Fil. del Dir.*, *v.* 2, 994); e col considerare la istituzione della società civile come *opera artificiale e industria dell' uomo* mosso dalla miseria che conseguì la colpa, e col porre poi, come vedremo altrove per meta del progresso universale il rifare sulla terra *quel disegno primitivo* in qualche modo, modo il quale sembra dover includere l'abolizione delle società civili, nell' ultima delle *età* umanitarie da lui descritte. Sappiamo che molteplici e libere furono in tutti i tempi le congkietture sullo stato dell' umana stirpe in terra ove Adamo non avesse peccato, non perciò l'idea della società civile include quella del peccato ma d' un vasto organamento di una stirpe che anche in istato d' innocenza sarebbe comparsa sulla terra qual flutto di generazioni, e in istato perfettibile anche secondo natura, e troppo abusano i socialisti dell' ipotesi di *quel disegno primitivo* per abbandonarvisi facilmente. Ma lasciate ora le conghietture si è ancora nella nostra età o condizione umanitaria in cui esistono le società civili singole, e Rosmini ne difende l'esistenza che, come dicemmo altrove, implicitamente le condanna colle astrazioni, di cui forma il suo tipo ideale di società pura, tutta di *fruizione* per gli individui singoli, e d'uno stato sociale in cui « la società civile e gli uomini che « la compongono si deono riguardare relativamente al diritto co- « me persone aventi ciascuna una sfera diversa e dipendente » (*Fil. del Dir.*, *v*, *1*, 1659, 1661). E le condanna poi ancor più esplicitamente, tanta inintelligenza ed inosservanza rimproverando loro della giustizia e del diritto sociale e individuale, tanta irrazionalità nei loro ordini politici, tanto abuso nei loro governi, da « confessare per puro amor del vero, che i diritti dell' uo- « mo *furono generalmente sempre oppressi e sconosciuti*, e ciò per- « chè la società od il governo sociale *fu sempre più forte degli* « *individui separati*, la società dico e il suo governo, che è la « maggioranza delle forze influenti, se non sempre la maggioran- « za delle persone » (*Ib.*, 1666). E questo certo un terribile anatema contro tutte le società e i governi civili passati e presenti d' ogni forma, e ad un tempo è per essi una meta di progresso

da cui sono certo ancor molto lontani. Qual sarà però quel paradiso terrestre, quella terra incognita in cui a guarentigia dei diritti dell' uomo s' avranno (convien supporre) ordini politici tali che la società e il governo non siano in fatto più forti degli individui separati ?

E il progresso politico del Rosmini sembra in sostanza avviarsi tanto più come or suolsi verso l' indeterminato e l' indefinito, che sebbene egli combatta coloro che insegnano mutabile la verità in sè stessa, abbiamo però già veduto che admette la mutabilità nelle formole morali, come se non fossero esse pure verità eterne, ed immutabili i morali precetti. Jouffroy fece un libro intitolato *Comment finissent les dogmes*, e col principio suindicato del Rosmini potrebbesi farne uno intitolato *Come finiscano le leggi e i precetti morali* ; per tale mutabilità della verità morale, i diritti reali ed esistenti degli uomini e delle persone morali, cioè delle società esistenti, deono rimanere precari come *momenti dell' idea* morale, la qual mutata, essi pure deono cadere. E di fatti abbiamo veduto che sebbene il Rosmini li voglia rispettare non lasciò per altro di farvi man bassa in molti luoghi dell' opere sue, e specialmente nella sua Costituzione secondo la giustizia sociale, e nella sua opera Delle Cinque Piaghe. Sul che a vedere come il progresso rosminiano non resti poi puro del carattere usurpatorio di quello socialistico ci basta indicare al lettore la data che l' autore vi appone. « La stabilità delle moderne « nazioni (dic'egli) data dal secolo XVI, il progresso data dal se- « colo XVIII. Veramente questa parola caratteristica di progres- « so non venne alle bocche degli uomini se non quando videro le « nuove nazioni, già prima sufficientemente costituite, levarsi o « mettersi in cammino verso il meglio d' un passo pacifico, re- « golato, sicuro, irresistibile. Nella storia quell' epoca è segnata « all' 8 brumale anno VIII della repubblica francese (9 nov., « 1799) » (*Fil. del Dir.*, *v.* 2, 2024). Queste parole rivelar potrebbero molto assai del senso recondito delle rosminiane teorie ; che dire d'un sistema cristiano in cui si data *la stabilità delle nazioni* dal secolo in cui il protestantesimo scombussolò tutto l' ordine morale e tutte le teorie del diritto europeo, e per confessione stessa dei protestanti più savi vi produsse uno stato normale di rivoluzioni continue, di cui è tessuta la storia dei tre secoli ultimi ? E che dire poi d' uno scrittore liberale che data *il progresso* dal dì in cui un guerriero famoso, ribellandosi all' autorità comunque spregievole degli uomini che erano al potere, loro volse contro l' intrigo e l' armi, li fugò, e si tolse le redini del governo di Francia, non per riporvi un governo legittimo e

stabile, nè per riconoscere la sovranità antica di chi v' avea titolo, o la nuova del popolo, ma per arrogarsela e farsi via al dispotismo che venne gradatamente stabilendo con tre menzognere costituzioni, di cui l' ultima, l' imperiale, confermò la sua autocrazia che intese ad annegare nel sangue tutti i diritti dei sovrani e delle nazioni europee ? (1). Che dire poi ancora di quella

(1) Senza fare verun confronto certamente delle persone, non è fuor di luogo il rammentare qui certe idee di quel tedesco Enrico Heine (di cui abbiamo citato altrove qualche squarcio) discepolo entusiasta dei panteisti e dei rivoluzionari d' Alemagna, e che lavorava, come ei diceva, *a fondare una democrazia di Dei terrestri eguali in beatitudine*. Costui quasi vent' anni fa, prendendo ad apprezzare l' epoca napoleonica al punto di vista ideale, fra l'altre cose scriveva, che « Il bonapartismo è l' idea d' un monarchismo elevato « alla più alta potenza, impiegato a profitto del popolo ; chi avrà tal forza, « soggiugne esso, e l' impiegherà così, sarà appellato Napoleone II. Come Ce« sare diede il suo nome all' autorità, così il nome di Napoleone designerà ora« mai un nuovo potere di Cesare, o cui ha diritto colui che possiede in capa« cità la più grande e la miglior volontà ». Egli fondava in ciò *le più belle speranze della risurrezione dello spirito* (Op., t. 4, p. 269 e seg.). Così Gioberti esaltava il Cesare romano fino a far Gesù Cristo stesso cesariano. Con idee in ciò sostanzialmente non dissimili a quelle dell' Heine, il Romieu dava or ora la sua opera, *L'Ère des Césars*, per prenunciare all' Europa la risurrezione di un cesarismo non ereditario ma personale, non di diritto ma di fatto, perchè secondo lui *la forza è il solo principio superstite, anche* nei *governi che si dicono liberi*. Se ciò si annunziasse come un pericolo, come un flagello, o una necessità, o un rimedio fra società che per la licenza tendono alla dissoluzione morale (nel qual senso sembra in sostanza presentarlo il Romieu) non sarebbe strano ; ma porre il tipo del progresso liberale in Napoleone come fece Heine, e come in altro modo fa Rosmini, pare veramente uno dei misteri dell'ente ideale che nulla afferma, nulla nega, e proteiforme s' accomoda a tutte le varietà possibili. Si sa poi qual valore abbiano le liberalesche teorie postume dettate, o attribuite *oltretomba* a Napoleone, e citate dal Rosmini. Del resto in massima generale vedonsi i costruttori di governi filosofici, i liberali, i dottrinarii d'ogni grado, como inclinati a criticare i governi e le autorità esistenti e di diritto (perchè manca a quelli la vera nozione dell' autorità, dell' ordine generale del mondo morale, della libertà, e perchè questi sono pur sempre imperfetti nell' applicazione) così sempre inchinevoli ad idealizzare il fatto compinto, gli sviluppi della forza, come momenti dell' idea, epoche fatali del progresso, passi alla perfettibilità umanitaria, che dee condurre quel tanto desiderato regno del razionalismo, che non venne, e non verrà mai (pel bene del mondo al dir del gran Federico), ma in cui Voltaire ed Hegel speravano, come già indicammo, di veder sorgere perlomeno l'aristocrazia dei filosofi, nulla curando il bene della turba dei mortali, per cui costoro e i loro seguaci non ebbero mai se non disprezzo. « il genere umano non è filosofo ; la « filosofia è l' aristocrazia della razza umana, dicea Cousin *(Fragments, p.* « *44)* ; » più acerbamente un egeliano professore di filosofia nell' università di Berlino dicea dalla sua cattedra (nel 1842) : « Signori, l'uomo vero è l'uo« mo che possiede la ragione! È questo l' uomo che è Dio; quanto a quel gior« naliero, al contadino *(rusticus)* egli è più vicino al bruto che all' uomo. Si ha bello però voler ribattezzare, colorare, profumare all' acqua di rose le teorie e i fatti della rivoluzione, come fecero per trent'anni i progressisti liberali d' ogni risma, miscredenti e cattolici, taluni con grande ingegno, e ottima

poco velata censura lanciata ai martiri del cristianesimo (*Ib.*, *n.* 2386), in cui la loro pazientemente eroica rassegnazione si attribuisce alla loro ignoranza. « *L'eroismo della pazienza* nel sop« portare i mali di un' autocrazia incondizionata, *legittima ma* « *dispotica*, diviene (pel popolo le di cui facoltà intellettuali so« no ancora involute) di stretta obbligazione, appunto perchè « non sa uscirne nei debiti modi senza peccato, tal fu la condot« ta dei primi cristiani ? » (*Vedasi tutto il passo*). Diremo adunque che il resistere all' autocrazia, che se è *legittima* è pur signoria e sovranità, e diritto ? Diremo che il santo dovere dell' insurrezione succede nelle nazioni colte ai precetti di Cristo, che in mezzo a' popoli tremanti per continue insurrezioni insegnò ai cristiani l' obbedienza e l' eroismo del martirio, a vece di svolgerne le facoltà intellettive e fare loro una teoria morale sul diritto d' opposizione ? Troppe cose vi sarebbero qui a dire e sul fondo della dottrina, e sulle contraddizioni dell' autore, il quale in altro luogo nega alle società pagane dei primi tempi del cristianesimo perfino il diritto di esistere. « Le antiche società, po« sando sopra basi al tutto erronee ed immorali, non poteansi « correggere ma solo distruggere, rifabbricandone di nuove sul« le rovine di quelle » (*Della Società e del suo fine*, *l.* 3, *c.* 17). A noi basta il raccogliere da tutto questo che il progresso politico rosminiano non è che una variante di quelle teorie dottrinarie che ricevono ora dai fatti smentite così crudeli, la storia contemporanea ci addita lo abisso a cui gli ideologi (peste degli Stati) conducono le nazioni (1). Ora però lasciando questo progres-

ma utopistica volontà, non ne escirà mai se non la filosofia di nuove rivoluzioni, a profitto delle sette che aspirano a tiranneggiare il mondo, e che ora si chiamano socialismo e comunismo.

(1) Hegel pronunziò che la rivoluzione Francese era *giusta nel suo principio*, perchè prodotta dalla filosofia del seculo XVIII, ma che il principio era stato mal inteso. Questo divenne il tema comune dei dottrinari che condannando gli eccessi della rivoluzione, ne riputarono tutta filosofica l' essenza. Cousin uno dei loro corifei professava quindi or ora che *i suoi principii politici si riducono all'intelligenza e all'amore della rivoluziona francese*. Nulla però di strano che costui ex-carbonaro, egeliano, e a cui ora i giornali ricordano le antiche idee rivoluzionarie e socialistiche, sfuggitegli anche quando si professava servitore delle cadute monarchie (*V. Ami de la Rel.*, *22 avril 1851*, *n. 5204*), nulla di strano, dico, ch'esso e i discepoli del suo eclettismo volteriano ed egeliano cerchino bellezze sotto gli orrori della rivoluzione francese, e preparino nuovi trionfi ai suoi principii. Lo strano è che i dottrinarii cattolici di buona fede, detti in Francia *difensori del diritto divino democratico*, abbiano creduto che una rivoluzione atea sia escita dal Vangelo, abbian cercato nelle sue massime la politica evangelica. Se vogliono politica evangelica, progresso cristiano, non ne cerchino i principii in quella stalla d'Augia, li cerchino nel Vangelo stesso. Intanto soggiugne il Cousin: « tutto ciò che si com-

so civile delle società singole vediamo poi ancora verso qual ideale proceda il progresso sociale universale, quello cioè della società di tutta la umana stirpe sulla terra.

Rosmini, come già osservammo, insistendo sì spesso e sì forte sull'esistenza di una società naturale del genere umano, e discorrendone non soltanto nel senso della socievolezza e di quei diritti e doveri che sono tra gli uomini come in potenza, e cho in molto varie maniere si riducono in atto, ma come d'una società di diritto, e in certo senso anche di fatto (*Fil. del Dir.*, *v.* 2, *n.* 636 *e seg.*), dà luogo a conchiudere che lo stato naturale del genere umano, e di tutti i suoi individui, è di formare sulla terra stessa una società sola universale. Ora i moderni nemici della società non cercano altro principio che questo per dimostrare, secondo loro, che sono contro natura tutte le società esistenti perchè in esse il genere umano si scomparte, e gli uomini prendono aspetti di opposizione e di esclusive reciproche, o per dimostrare almeno che le società esistenti deono correre a fondersi le une nelle altre, per avvicinarsi sempre più all'ideale della società universale unitaria. Che poi siano molto diverse le maniere di costituzione che a questa società futura danno or gli uni or gli altri, che gli uni la vogliano una repubblica universale sotto una gerarchia di filosofi, gli altri una universal tirannia sotto una gerarchia di settari o sotto un ordine di sacerdoti bizzarri a modo dei sansimoniani, che la chiamano teocrazia o no, ciò non monta, poichè non risguarda se non la forma. Il principio è concesso quando si pone questa società come essenziale. Nel che alcune cose sarebbe necessario ricordare già dette, per far vedere

« pie sotto i nostri occhi è il trionfo di quei principii della rivoluzione; ciò è « più chiaro del sole » (*Nouvelle défense des principes de la révolution*). E cosa si compie? Il socialismo e il comunismo, ecco ciò che era quel che Rosmini chiama *elemento sociale*, che combattea nella rivoluzione del 1789 coll'elemento da lui detto *famigliare, signorile, ecc.* (Fil. del Dir., v. 2, 2080 e seg.).. Dirassi facilmente che Rosmini condanna la rivoluzione per la sua miscredenza e violenza; non però diciam noi pel suo principio, mentre anzi ci dice che *la società divenne violenta per il bisogno irresistibile d'infrangere le sue pastoie, e di marciare avanti* (2080). Come riputare quindi ingiusta quella che divenne violenta per irresistibile bisogno? Al più sbagliò nella misura della violenza. Egli attende grandi lezioni *di Filosofia del Diritto* da quella rivoluzione; che cara maestra! Non si potea cogliere più finamente il pensiero egeliano e dottrinario, che in Italia, in faccia all'enciclica del 15 agosto 1832, sotto il regime della doppia censura, bisognava esprimere *cum moderamine inculpatae tutelae*; nondimeno lo spirito della teoria politica (dico di questa sola) di Rosmini intorno alla rivoluzione ed al progresso cui aprì la via si può ridurre *all'intelligenza*, non escluso un certo *amore*, del suo principio e di tutte quelle *libertà* che saviamente poi egli confessa essere spesso *scambiate* in Francia *colla licenza*, ed a di cui correttivo eclelticamente loda il napoleonismo.

che suolsi in ciò confondere quello che caratterizza la società universale degli spiriti intelligenti alla quale appartengono angeli e uomini (spiriti intelligenti che ebbero dalla natura gli uni e gli altri per oggetto e per beni la verità, la virtù, la felicità) con questa società che vorrebbesi supporre particolare pel genere umano solo, per la quale converrebbe cercare un costitutivo e un oggetto più particolare alla umana natura, un oggetto naturale e non soprannaturale. Epperò a dimostrare l'esistenza e il carattere d'una società propriamente umanitaria non bastano nè l'ente ideale nè *la verità, la virtù, la felicità* recate in mezzo dal Rosmini come vincoli e beni comuni agli uomini; queste cose, com'ei pur lo riconosce, sono comuni a tutte le intelligenze, sicchè non ne risulta un nulla di specifico per la società del genere umano, se non presso quei sofisti che non riconoscono altra natura intelligente che l'umana. Ond'è che Rosmini da quelle cose argomentando l'esistenza *di diritto* di tal società, a realizzarla poi *di fatto*, cerca costitutivi e forme più proprie dell'umana natura sola.

Egli adunque suppone, come abbiam già sopra accennato, un *disegno primitivo* di questa società universale ed essenziale al genere umano, disegno abbozzato nella famiglia innocente dell'Eden, da cui uscendo tutti gli uomini, se non avessero peccato, nè fossero soggiaciuti a morte « avrebbero tutti insieme for- « mata non pure una sola società teocratica, ma altresì una sola « società domestica, la quale si sarebbe ultimamente rifusa tut- « ta nella teocratica » (*Fil. del Dir.*, v. 2, 994); e vuolsi ivi vedere (*ivi nota*) come egli supponga pure che gli uomini sarebbersi trovati *tutti insieme* sulla terra in una società unica, sempre sotto il regime di padre Adamo, finchè poi venisse per tutti il tempo di essere traslati in corpo alle celesti sedi. Ma la colpa e la morte guastarono quel *disegno primitivo*: « La paternità, « soggiugne egli, che nel primitivo disegno era stabilita come il « gran principio d'unità del genere umano, che tutto dovea per « lei consociarsi, introdotta la morte della colpa, rimase solo « principio d'unità a ciascuna delle divise famiglie » (*Ib.*, 1559). Fu dunque rotta quella unità sociale primigenia e la paternità che dovea bastare sola in Adamo a organizzare tutta la specie convivente sulla terra, appena ora è capace di unificare le singole e transitorie famiglie che passano sulla terra col flutto delle generazioni; dal che poi consegue la divisione delle famiglie, la necessità e la formazione delle società civili, che però sono lungi dal rappresentare quell'organamento primiero di tutta la specie umana. Ma avendo Cristo rimediato alla colpa, il Rosmi-

ni è indotto anche a supporre che uno degli effetti della sua rigenerazione per quanto influisce anche sugli ordini naturali, sarà che mediante il progresso della società cristiana e mediante i semi di perfettibilità deposti dal cristianesimo in seno del genere umano, quel *disegno primitivo* si venga a poco a poco ristorando così che nell' ultima età che l' uman genere passerà sulla terra si riproduca uno stato sociale che ritragga se non identicamente però più nobilmente ancor più perfettamente di prima quell' abozzo della primitiva società domestico teocratica. Questo ideale somministra quindi i lineamenti precipui, il principio, il mezzo e il termine del terreno progresso umanitario, che secondo il Rosmini, tende tutto a venir ristorando e realizzando quella società domestico teocratica primiera del genere umano. Il lettore dee però avvertire che qui non parliamo del progresso umanitario universale che si compie nella visione beatifica, nè del progresso politico, il di cui ideale si compirebbe nell' impero civile, ma del progresso della socievolezza umana terrestre naturale e sopernaturale recata al suo stato perfetto.

Rosmini pertanto sulle traccie di Lamennais crede trovare una realizzazione di questa società del genere umano nella Chiesa, ma non che nobilitarsi con ciò l'idea della Chiesa, ella si sminuisce, e non si arriverà mai a persuadere che la Chiesa sia, come la definisce sì spesso il Rosmini, « la società naturale del ge« nere umano sollevata in alcuni uomini a ordine soprannatura« le, recata al suo ultimo compimento, alla sua piena realizza« zione » (*Fil. del Dir.*, *v.* 2, 633). Si potrebbe anzi tutto domandare all' autore se con questa definizione egli intenda esprimere la Chiesa militante terrena, o la Chiesa dei predestinati: se parla della prima non è vero che quella possa dirsi la società del genere umano recata a piena realizzazione, poichè componendosi la Chiesa soltanto di una parte del genere umano non ha quella universalità che l' autore attribuisce alla società dell' uman genere ; mirando essa per diretto a beni oltremondiali e solo per indiretto ai presenti, non ha propriamente lo stesso scopo che avrebbe quella supposta società primigenia naturale, che ha certo in mira anzi tutto la propagazione e conservazione dell' umana stirpe sulla terra. E per ciò il socialista avrebbe ragione di dire che il cattolicismo o non è completo, o è radicalmente deficiente, perchè in fatto la società ecclesiastica appare come una società particolare di alcuni uomini, e pei suoi dommi anzi appare come un divorzio del genere umano stesso, mentre non tralascia di condannare quegli uomini che vogliono contentarsi di una mera religione e moralità deistica e naturalesca. Avrebbe di

più il socialista ragione di pretendere, che l' ideale della società teocratica naturale universale del genere umano non sarà compiuto se non quando sia formata quella società universale ad un tempo religiosa e civile, in cui spariscano tutte le distinzioni e si identifichino tutti gli interessi spirituali e materiali sotto un governo religioso e civile tutto filosofico, o libero, o presieduto da una gerarchia, qual la inventarono, a modo d'esempio, i sansimoniani.

Epperciò rimane che se poi in quella definizione rosminiana dovessimo considerare espressa piuttosto la Chiesa impropriamente detta dei predestinati, perchè è questa la sola in cui ogni bene sociale anche naturale sarà recato al suo ultimo compimento e alla sua piena realizzazione (e invero in alcuni luoghi il Rosmini, parlando della Chiesa, si esprime equivocamente così che talvolta sembra parlare piuttosto dei soli predestinati che sono nella Chiesa, anzichè di tutta qual è la Chiesa visibile terrena composta di giusti e di peccatori, di predestinati e non predestinati) ancor più ristretta rimane, come scorgesi, la sua universalità in confronto di quella della società naturale alla quale basta essere uomo per appartenere. Accennando questo, non ometterò per altro di osservare che tutto il discorso rosminiano fa vedere che egli nella Filosofia del Diritto intende ragionare della Chiesa visibile militante; ora io dico che questa non è punto la società naturale del genere umano sublimata: 1° Perchè la società domestica naturale comunque teocratica avrebbe per proprio oggetto non solo i beni spirituali dell' uomo, ma anche i corporali; 2° Perchè non è carattere esclusivo della Chiesa di Cristo l' essere stata sublimata a ordine supernaturale, giacchè l'uomo fu posto nell'ordine supernaturale appena creato, e qualunque società teocratica vera si supponga come abbozzo della cristiana era già sublimata, mentre la religione puramente naturale, cioè non avente per fine la visione beatifica, non esistette mai di fatto; 3.° Perchè uno dei principali caratteri della Chiesa è di essere una società di riconciliazione, alla quale è essenzialissima l' idea di un mediatore, di un rigeneratore, mentre che per contro il tipo della società naturale teocratica lo si va a cercare nell' Eden prima della colpa, prima del bisogno di redenzione, prima di quella disuguaglianza, che per occasione della colpa, si origina fra gli uomini di cui altri accettano, altri no la rigenerazione (1).

(1) Se scrivessimo un trattato di gius pubblico ecclesiastico vorremmo altresì cercare il valore della conclusione rosminiana che *la Chiesa è la società famigliare soprannaturale, è la società domestica soprannaturale* (Ib., 966-

Ed è cotanto vero che in sostanza l'ideale della Chiesa cristiana militante terrena non corrisponde all'ideale che il Rosmini porta in mente della società naturale teocratica perfetta, nè all'abbozzo primitivo ch'egli pretende esserne la sua società primigenia del genere umano, ch'egli fu da ciò tratto ad imaginare un progresso ossia una vera mutazione di stato della Chiesa stessa militante sulla terra. Ed è qui che conviene ricordare ciò che abbiamo indicato altrove intorno al chiliastismo rosminiano, il quale entra a parte del sistema dell'autore come una conseguenza necessaria, senza di cui rovinerebbe tutta la sua teoria del progresso umanitario e sociale. Perchè l'umanità sia svolta da cima a fondo in tutti i lati, perchè l'essenza della società apparisca in tutte le forme possibili, e l'ideale di lei secondo il supposto *primo disegno* si realizzi appieno sulla terra, bisogna che esista e si realizzi uno stato di teocrazia universale in cui il sacerdozio e l'impero, la società religiosa e la civile, quella che tende al supernaturale e quella che provvede ai beni naturali, sieno unificati. Ora questo stato non esisterà mai sulla terra finchè la Chiesa militante è quale ora la vediamo retta dai suoi papi e gerarchi, i quali sebbene possano per accidente accoppiare potenza, e beni, e regni temporali ai loro spirituali uffizi, non hanno però da questi propriamente nè titolo, nè missione al regno temporale non che sull'uman genere nemmeno sull'univer-

968). La religione vera fu sempre in istato sociale o visibile sulla terra, e i filosofi cristiani ne riconoscono tre stati, domestico presso i patriarchi, nazionale presso gli ebrei, universale nella Chiesa fondata da Cristo, il quale unificò la società teocratica anche esterna così che ora non possono più esistere diverse società religiose vere e visibili sulla terra come potevano esistere prima della sua venuta. Cristo stesso però parlò della sua Chiesa ben più come *d'un regno*, che non come d'una famiglia, e chi mira la Chiesa la vede ordinata come la polizia la più maestosa, la più pubblica, e la più universale di diritto e di fatto che esista quaggiù, avente il suo capo, la sua gerarchia, le sue leggi pubbliche, ecc. La misticità della generazione spirituale invisibile per cui si propaga non deroga a questo carattere che ha di un regno bensì spirituale e soprannaturale per origine, fine e mezzi, ma temporale e terreno ancora per le sue forme e condizioni presenti. Diremmo che la Chiesa considerata in comparazione alla società universale di tutte le intelligenze può dirsi una famiglia di figli di Dio, parte di quel regno invisibile; ma considerata nel suo stato terreno è come militante quaggiù la più pubblica e la più universale di tutte le società visibili in terra, carattere questo per cui anche naturalmente è maggiore di queste, carattere però che resta oscurato intitolandola quale società *domestica*, dal che poi nasce la facilità di sottoporre all'*universalità e pubblicità* dei diritti del potere civile la sua azione esteriore, come fecero dietro i giansenisti e Febronio, Portalis ed altri molti, che tutto ciò che è visibile fecero dipendere dallo Stato. Quel confuso concetto non ci sembra d'altronde senza relazione chiara colla dottrina del Rosmini intorno al diritto che egli concede al poter laico sul regolamento della *modalità dei diritti* della società teocratica, cioè della Chiesa, di cui abbiam parlato altrove.

salità dei fedeli. Ecco adunque perchè il Rosmini nella sua Teodicea, in cui abbraccia tutto il progresso umanitario, ci fa anche la sua apocalisse, profetizzandoci uno stato della Chiesa e a un tempo della società naturale del genere umano, in cui Cristo restituirà in terra il regno d' Israele e fonderà il suo regno temporale, regno universale felicissimo, di cui sarà Gerusalemme la capitale, regno a cui apparterranno i giusti morti e risuscitati e i mortali viatori, e « Cristo e i santi dirigeranno i consigli degli uomini così che « niuno spirito di errore più sedurrà questi, e formeranno in« sieme una società sola perfettamente costituita ed ottima ». Così, soggiugne egli: « Sarà realizzato anche l' ideale della so« cietà umana sublimata coll' intervento di Dio medesimo, come « a principio nel terren paradiso, e meglio ancora perchè gli uo« mini avranno seco un Dio-Uomo » (*Teod.*, 828).

Dunque la Chiesa stessa sulla terra, cioè la Chiesa militante, ha da mutare notabilmente stato; poichè che faranno allora il papa e la gerarchia quando Cristo e i santi in persona regneranno sugli uomini? E quella mutazione di stato per qual fine se non per compire l'ideale della società naturale primigenia del genere umano, che sebbene già si dica pienamente realizzato nella Chiesa non lo è però, ideale in cui la società politica dee unificarsi colla religiosa?

Quell' età d' oro dovendo essere, secondo il Rosmini, lo stato in cui sarà realizzato l' ideale della società umanitaria in terra, lasciamo al savio estimatore il giudicare del sistema intiero che richiede una tal coronide, pregandolo soltanto di osservare che l' assurda opinione del millenio non figura qui soltanto a titolo di interpretazione delle sagre profezie (mentre anzi l' autore non lascia d' avvertire che da alcuni sono interpretati altrimenti i passi dell' Apocalisse a cui si appoggiano i chiliasti), ma è come una esigenza del sistema di evolgimento dell' umanità in tutti i suoi sensi, e dell' essenza della società in tutte le sue varietà possibili, è un chiliastismo razionale anzichè profetico, e perciò non è un pensiero che si debba considerare isolato, anzi esso si trova sotto varie forme in tutti i sistemi odierni di società ideale. Hegel insegnava già che « il progresso dello sviluppo « morale e sociale dee identificare lo spirituale e il temporale, « la Chiesa e lo stato, i quali sono identicamente la stessa cosa, « e che alla filosofia si appartiene farne sparire la scissione ; » e Fichte in un accesso di pietismo ponea esso pure, « l' ultimo « ideale d' uno stato (cioè di una società) veramente conforme « alla ragione nell' effezione del regno di Dio sulla terra, e in « una teocrazia fondata su questa veduta chiara e manifesta che

« Dio è comparso, e che comparirà nell' umanità » (*Tenneman, v.* 2, § 395), checchè poi Fichte pensasse di Dio. Mediante l' opinione dei millenarii l' idea stessa si riproduce sotto forme cristiane all' apice del sistema sociale rosminiano, come si trova sotto forme panteistiche presso gli eclettici e i socialisti francesi, in fondo però la è sempre una grande trasformazione della società tutta che si vuole, si vuol sempre la trasfusione della Chiesa militante, qual è adesso regno spirituale di Cristo, e delle società civili e domestiche tendenti a fini temporali, in una società unica universale dominante gli interessi non solo spirituali ma temporali ancora. Ora se noi admettiamo che questo sia lo stato normale del genere umano, e che esso tenda con forza irresistibile a realizzarlo, tutte le società esistenti divengono precarie, la Chiesa stessa non è più assicurata della sua immutabilità ; Sansimone non ha più tanto torto di voler sostituire al papa cristiano, caratteristicamente pastore di anime, un pontefice amfibio capo di religione e di tutta la socievolezza, e direttore generale di tutta la razza umana e della sua moltiplicazione ; nè Fourrier, Cabet e sozi hanno torto nel loro simile intendimento, se non tanto quanto errano di fatto nel proporvi empii o ridicoli mezzi.

Nè con questo noi intendiam già di comparare l' opinione rosminiana a quella dei miscredenti siffatti, se non per quanto combaciano per così dire nell' apice del pensiero tutti i sistemi moderni che promettono all' umanità ideale un' età dell' oro sulla terra ; pensiero che venuto in moda fu manipolato recentissimamente da autori di diversissime credenze, alcuni dei quali fra cristiani vi mescolarono grossolani errori di nuove incarnazioni di Cristo, altri d'una incarnazione dello Spirito Santo, altri contentaronsi di predicare l' ammodernamento del cattolicismo, e il papato civile come passi verso un ultimo e perfetto stato della società umanitaria sulla terra ristaurata ad unità naturale e supernaturale. Ritornando però all' autor nostro ei non ci dice in quali condizioni saranno le società civili, le famiglie singolari, la proprietà e le altre istituzioni sociali umane in quei secoli beati; sembra certo che dovranno subire grandi trasformazioni. Quando Adamo risuscitato facesse di nuovo da padre a tutta la sua figliuolanza mortale sulla terra, e i santi dirigessero *i consigli degli uomini* sotto il regno o in compagnia di Cristo, quando *l'umanità* fosse *tutta santa* (Teod. 830) poca parte rimarrebbe certo a fare ai rettori e consiglieri mortali delle genti, e muterebbero aspetto tutti gli interessi che vengono sotto nome del *meum et tuum, frigida illa verba,* come dice Agostino. Checchè ne sia noi

non cerchiamo d'immaginare qual sarà la costituzione di quel regno *gerosolimitico*, nè la forma di quella società *ottima* e delle loro dipendenze; ne basta scorgervi quel termine nubiloso indeterminabile a cui dicemmo già che il progresso ideale rosminiano spinge la società.

Il lettore potrà nel luogo citato della Teodicea raccorre ancor meglio qual suggello di verità arrechi all'ideale rosminiano la favola sovra indicata, noi nè abbandoniamo affatto il lato teologico ed esegetico, ma come mai non meravigliarsi che il Rosmini abbia potuto scrivere con serietà di tali cose? (1). Come non vide che sarebbe il più orrido dei progressi e dei miracoli che il genere umano dopo trascorsi *mille anni di cotanta santità e felicità* sulla terra, regnata da Cristo e dai santi in persona, ricadesse di botto in quasi universale apostasia? Che l'umanità che per mille anni *fu tutta santa, e a cui tutti gli aiuti furono prodigati da Cristo, non di meno appena slegato il demonio sia sedotta*: e sedotta per modo da voltarsi a far a Cristo ed ai suoi fedeli quella guerra atroce che l'Apocalisse predice sotto il nome di guerra di Gog e Magog? Come poi non ridere dello stratagemma con cui il demonio, già secondo il Rosmini vinto nell'anticristo, legato per mille anni nell'abisso, e così obbligato a lasciar il mondo nostro per quei mille anni in cui si suppone che mediante la sua assenza i mortali non avrebbero peccato nulla o poco, s'ingegna per uscir di nuovo dal baratro a far guerra al regno spirituale e temporale di Cristo? « Non è inverosimile, « dice l'autore, che egli (satana) ritrovasse un nuovo spedien« te, e questo fu l'ipocrisia; s'attenda bene. Dopo mille anni « d'infernali tormenti, non è assurdo il pensare che quel padre « di menzogna si appigliasse al partito di fingersi pentito, e pro« mettesse a Dio, che se egli l'avesse liberato dall'abisso non « avrebbe più nociuto agli uomini. Benchè sapesse bene Iddio « che dovea credere di quel pentimento, tuttavia perchè al pa« dre della menzogna toccasse anche quest'ultimo scorno di es« sere convinto dai fatti di finto e di impotente al bene, perchè « non mancasse a Cristo nè pure quest'ultima gloria d'avere pie« namente convinto il demonio della sua impotentissima ostina-

(1) L'autore svolge la parte teologica ed esegetica anche in una nota posta al fine del volume della Teodicea, riferentesi al num. 827, nè di questo noi trattiamo. Chi volesse farsi una qualche idea del concetto rosminiano circa le foggie di quella società futura, potrà confrontare i luoghi già citati della Filosofia del diritto v. 2 *(994 e nota; 1554 e seg.)*, in cui si indica *il disegno primitivo* della società *domestico-teocratica*, e la tendenza dell'umanità aiutata dal cristianesimo a ripristinarla, con gli altri della Teodicea citati or ora in cui si dà qualche idea della sua futura restaurazione.

« zione nel male, e per occasionare nuovi atti eroici di virtù nei « suoi servi, concedesse all' angelo delle tenebre quest' ultimo « esperimento, dopo il qnale riescirà confuso d'insipienza, d'im- « potenza e anche di incorreggibile malizia » ecc. (*Teod.* 829). Quando si trovano non inverosimili, non assurde le siffatte invenzioui per inquadrarle in un sistema razionale di progresso religioso umanitario e sociale, sembra che almeno si debba pigliarne argomento ad esaminare con diligenza tutto il trascendentalismo in forza del quale *era opportuna e necessaria*, secondo assicura Rosmini, *anche questa ultima vicenda all' umanità* (Ib., 830).

Riepilogando il detto, noi crediamo si possa conchindere che il Rosmini ha fatta tal metafisica della socievolezza che per quanto a suo malgrado mal gli riesce con quella, nè di dimostrare la certezza e l' autorità della legge morale, nè di mantenere l' immutabilità dei suoi precetti, nè di rendere pregievole verun bene sociale che non venga depregiato dalla speranza d' un meglio ideale a cui il progresso dee tendere, nè di stabilire l' inviolabilità di verun diritto positivo e reale delle persone reali, individuali o morali esistenti, così che non possa o non debba trasformarsi o annullarsi. Che se può chiamarsi panteismo morale (almeno pigliando quel nome in senso del caos e della confusione che il panteismo ontologico o ideale ingenera necessariamente in tutta la scienza morale) la dottrina delle moderne scuole razionalistiche umanitarie che fondano la moralo e il gius socialo sul principio della libertà, e questa intendono non in senso negativo ma quale autonomia dell' uomo, che esse divinizzano o suppongono come emancipato da Dio, a combattere questa forma o conseguenza del panteismo moderno e ad evitare di correre coi suoi dottori al socialismo e comunismo vuolsi fare campeggiare in tutte e singole le parti della scienza morale il principio dell' autorità. La ragione se vuol essere ragionevole dee afferrare questo principio perchè dee comprendere che essa non può inventar la morale, o ciò che inventa non lo può senza di quella caratterizzar per legge, perchè senza legislatore vivo non v'è legge morta, senza legge non resta nemmen comprensibile l' idea di libertà, senza legge e libertà non v' è nè bene nè male. La ragione di buona volontà non disfornita, trova tosto non solo la giustezza del principio ideale d'autorità, ma ancora la legittimità delle sue attuazioni concrete di cui è contesto il mondo sociale, il qnalo non è altro che un conserto e un coordinamento di autorità coordinate e di libertà subordinate; poichè Dio non costrnsse il mondo perchè andasse da sè come pensano i sofisti dottrinarii, so-

gnando ordine senza ordinatore, perfettibilità senza intelligenza perfezionatrice, progresso senza legge che nè colleghi i termini e mezzi, e senza guida che vi manuduca non già l' *umanità* o la società ideale, parto di cervelli illusi, ma le persone reali, esseri carissimi a Dio che li vuol condurre ai loro fini, tenendo lor sempre da presso in ogni occorrenza la mano dell' autorità divina e umana pronta ad aiutarli e guidarli sol che le si vogliano raccomandare.

§ 7. — *Ricapitolazione.*
Alcune osservazioni generali sull'andamento delle filosofie moderne in confronto a quella rosminiana. Conclusione.

Nel chindere qnest' appendice noi richiamiamo il lettore al suo principio, che non fu altro se non d' indicare il bisogno e il desiderio cho la discussiono delle dottrine rosminiane pigli un campo più vasto, più filosofico, più conforme allo stato dello controversie che si combattono oggidì per tutta Europa, e dalle quali in gran parte dipendono le sorti della religione e della società, nei popoli convulsi dal socialismo. Fra gli amatori onesti di scienza nnova, di ristorazione di filosofia, e per essa di civiltà, in Italia l'abate Rosmini è certo il più degno per elevazione d' ingegno, vastità d' erudizione, moltiplicità di lavori, perseveranza ed estensione d' applicazione delle sue teorie alla pratica, ed il fatto psicologico intorno al modo in cui l' illustre scrittore nè intenda alcune oscure parti, e le concilii coi dati di fede, noi lo apprezziamo nel modo il più onorevole all' autore stesso ; ciò però anmenta l' importanza dottrinale del suo sistema, in cui si tratta della somma delle cose, dei principii di tutta la scienza razionale, filosofica, teologica, morale, politica ; a fronte del che tutte le quistioni personali, o parziali perdono la loro importanza particolare per non averne più che una sola, consistente nel vedere so la verità religiosa e sociale ne emerga più lucida e più salda o no.

La filosofia odierna ormai è classificata, come più volte indicammo, in quattro grandi categorie. Prima categoria la sofistica miscredente panteistica, prettamente razionalistica ed idealistica, anticristiana, antisociale di professione, a cui sta in opposizione la scienza cristiana di tutti i tempi, razionale ad un tempo e dommatica. Fra queste due categorie estreme stanno mediane la filosofia eclettica dei miscredenti o panteisti mitigati, che pretendono di rispettare il cristianesimo ma scherzano coi dommi cristiani come coi miti pagani, e quella di alcuni cattolici i

quali per contro assumendo i principii ideali e razionalistici delle scuole eterodosse, ne vogliono cavare una dimostrazione evangelica di nuova foggia, vituperando le antiche come insufficienti, o fallaci. Ora non solo i sistemi irreligiosi e antisociali suindicati cadono giudicati dalla religione, giudicati dalla scienza, giudicati dal fatto e dalla esperienza, che dimostrano esser quelli figliati dalla più superba ignoranza, dal più grande errore, dalla più grande confusione d' idee che possa esistere qual è un panteismo insincero, e riescire alle più grandi ruine quali sono quelle del socialismo, e comunismo, ma soggiacciono eziandio a trista disdetta i sistemi di quei cattolici che credettero, in altri tempi forse con qualche scusa, di potersi fondare sulle invenzioni delle scuole eterodosse. « Alcuni cattolici sinceri (ci dice « il già citato Ott parlando della Germania) hanno battuto una « strada cotanto erronea che accettarono i dati e il linguaggio « della filosofia protestante, ed intrapresero di sottoporre le dot« trine della Chiesa a forme razionali che lor contraddicono as« solutamente. Così Hermes, accettando i risultati ottenuti da « Kant, credette necessario di fondare la fede e i dommi sovra « una dimostrazione previa dell' oggettività e della ragione...... « Così pure li Pabst e Günther si provano a costrurre una filo« sofia pretesa cattolica, tutta improntata delle formole di Schel« ling. Come i filosofi panteisti, costoro pretendono dedurre *a « priori* la creazione, il mondo fisico e spirituale, il peccato ori« ginale, la redenzione ecc. ; pretendono di spiegare l' essenza « delle cose, accumulano formole astratte, e ci fanno penetrare « nell' essere stesso della natura e dello spirito. Tutti quei ten« tami sono necessariamente colpiti di sterilità. Il cattolicismo « non può trovare le sue armi nel campo nimico, esso non può « trionfare colla logica dei suoi avversarii. Egli dee romperla « assolutamente con quella filosofia del protestantesimo, e consi« derarla come non avvenuta. Svisceri i tesori sepolti nel suo se« no ! Egli è ricco abbastanza da potersela passare senza quegli « imprestiti, che sembrano renderlo obbligato all' eresia » (*A. Ott., Hegel ou la Phil. allem., Conclusion*).

Si comincia anzi a riconoscere che anche in filosofia *il peggior degli errori è quello del cristiano*, come or si esprime un autor francese (Saint Bonnet) ; che il peggiore dei mali della società nell' epoca nostra è l'assurdo *di quegli uomini di fede*, i quali professano con teorie più o meno espresse che *la rivoluzione francese è uscita dal Vangelo*, e che da questo ne dee uscire un' altra; che coloro che seguono la bandiera *del socialismo cristiano*, così detto, *rovinerebbero tutto se pigliassero forza, perchè avrebbero*

giusto tanto di verità quanto ce ne vuole per coprire tutto l'errore, celandolo anzi tutto a sè stessi; che *se si pervenisse a maritare lo spirito rivoluzionario allo spirito religioso, come tentarono ipocritamente i più perversi e sconsigliatamente certi cattolici, tutto sarebbe perduto* fra le nazioni colte; che questo è *il pericolo della nostra epoca, e della nostra civilizzazione.* Queste grandi verità, ora altamente proclamate in infinito numero di scritture, riconducono in Francia ed in Germania molti illusi alla vera fede dall'eclettismo razionale e miscredente, alla sana e vera filosofia dai labirinti d'un idealismo tanto più irrazionale ed assurdo, quanto pretenderebbe mescere insieme al linguaggio cattolico la poliglotta babelica della filosofia eterodossa. I nemici stessi della fede e della filosofia cristiana ci avvertono non solo che « per chi « crede divino il cristianesimo è grande impertinenza il fare una « filosofia estranea al cristianesimo » (parole di Leroux), ma di più ancora che non vi è mezzo oramai *fra socialismo e catechismo.* Già da gran tempo la scienza profana avea preveduto e cercato di condurre a suo profitto questo risultato, dichiarando *di assolvere pienamente il volterianismo del passato, e di sentire per lui non altro che una giusta riconoscenza*, di riconoscere che « la religione, e la filosofia (razionalistica) « avendo in sostanza il medesimo « campo o dominio universale la loro lotta era necessaria; che « era impossibile che ciascuna d'esse non tendesse ad assorbire l'al- « tra per *esercitare tutto il ministero spirituale*; che la filosofia « essendo la ragione sotto la sua forma riflessa dessa abbraccia « tutte le verità, che niuna le è straniera, e perciò la sua mis- « sione è di tutto comprendere, sistemi religiosi, sistemi filosofi- « ci, teologia, scienze, simbolo, culti, e di nulla lasciare fuori di « sè » *(Saisset, in diversi articoli della Revue des deux mondes del* 1845). Noi non avremo adunque scampo da quel razionalismo e naturalismo universale, che cominciò nel protestantesimo ed oggidì finisce nel socialismo, da quel liberalismo falso che prese a disputare colla autorità sotto ogni forma, e oggidì discende al culto della carne e di tutte le cupidigie, se non ritorniamo al catechismo. Catechismo, diciamo, della fede pigliandone i concetti e le nozioni tali quali essa li dà, non per cabalizzarvi sopra, o per rannicchiarli nel letto procusteo di umani sistemi *a priori*, come usarono di fare i cattolici autori di quelle pretese filosofie del cristianesimo di cui parlammo, ma per averne luce come da assiomi, e da formole precise e certissime di cui la scienza può fare gran pro purchè non le trasformi, non le svisi, catechismo, diciam, della scienza tornando ai principî razionali certi che la scienza cristiana portò fin dai primi suoi secoli a tanto splendore,

a tanta unità, a tanta fermezza, perchè illuminata ed arricchita dalla fede, e dai dati della ontologia e morale cristiana.

Sarebbe pertanto un anacronismo il seguir in Italia le traccie non dico tanto delle scuole manifestamente eterodosse, quanto ancora di quelle degli illusi cattolici di altre nazioni, e cercare di farsi una filosofia come sono certe lor filosofie che non sanno definire se stesse, non sanno a quale scopo preciso tendano, non sanno quale sia il valore dei principî contraddittorî che admettono. Di qualunque nome s'intitolino sistemi siffatti, qualunque sia il prestigio d'ingegno, d'erudizione, e di pietà che ne circondi gli autori, per quante sieno le parziali bellezze e la dose di verità che vi si possono contenere, sono ciò nondimeno nel complesso radicalmente falsi e rovinosi per la religione e per la società. Ed è perciò che abbiamo tracciato un iniziale abbozzo di esame dei principî filosofici del sig. Rosmini, e dei loro precipui sviluppi, perchè a noi sembra che non basta punto il dire in generale che la filosofia eterogenea s'introduce in Italia, e fare qualche confronto de' sistemi ideali nati ivi cogli stranieri, ma conviene andar dentro a vederne l'indole vera, e le deduzioni che se ne traggono per le scienze pratiche, e per la vita religiosa e sociale. Sembra a noi che già i primi passi del Rosmini nella filosofica carriera segnassero una meta falsa, e lasciassero trapelare l'idea comune alle pretese scuole cattoliche di cui sopra, che cioè la filosofia fosse in arretrato presso i cattolici, ed avesse fatto grandi progressi presso gli eterodossi; che la religione avesse uopo di essere riconciliata colla ragione, e colla scienza, come se non fosse questa che le voltò le spalle; che il cristianesimo, non che essere produttivo di una scienza sopreminentemente vasta, lucida e sicura, sia esso stesso una filosofia. Basta la prefazione al N. Saggio per convincersene al vedere quanto ampollose e sperticate speranze vi si mostrino di costrurre una filosofia che giunga *all'essenza della verità quale è a noi cognita in questa vita*, sicchè *conosciuto che cosa sia la verità, si conosca pure come ella sia l'unità essenziale di tutte le cose*; una filosofia *che abbracci essenzialmente il tutto, poichè la verità non essendo che l'essere possibile ella è tale che fuori di lei, fuori dell'essere possibile, non si ritrova che il nulla*; una filosofia che si assuma nientemeno che di *ricostruire la scienza stessa, per ricostruire quindi la morale, per ricostruire finalmente la società*; filosofia che si vanta esser quella *di cui il genere umano abbisogna*, perchè mostrando in sè i *due caratteri della unità e totalità* darà coll'una *consistenza e pace alle cognizioni*, coll'altra *quell'immenso pascolo allo spirito umano del quale egli è famelico, e senza il quale non può reg-*

gere e cader dee necessariamente, come ogni qualvolta è sottratto all' uomo un bene essenziale al suo spirito, in una specie di frenesia (Ib., p. 15, 16, 17). Queste sonore e vuote frasi, le quali non sono che un breve saggio delle molte simili di cui quella prefazione è ricca, che cosa indicano se non una confusione già assai pericolosa della verità creata coll' increata nell' *unità* d' una verità sola, una elevazione della filosofia, che l' autore definiva tante volte *la scienza delle ragioni ultime* (Introd. alla Fil., e Pref. alle opere politiche) ad essere in certo modo superiore alla fede e alla semplicità della dottrina cristiana, che dietro tali premesse avrebbe dovuto apparire insufficiente ai bisogni *del genere umano* ? E conveniva per verità supporre che il cristianesimo in due mila anni non avesse saputo costrurre nè la scienza, nè la morale, nè la società, se bisognava, secondo il Rosmini, lavorarvi da capo. Chi però ricorda l' ambizioso linguaggio dei fondatori della pretesa filosofia cattolica in Francia, e dei succitati Germani che vogliono spiegare l' essenza delle cose, dedurre *a priori* il mondo fisico e spirituale, non avrà difficoltà a vedere nelle viste e nel linguaggio rosminiano quello di quei tempi, e di quelle scuole, e il tema solito di queste filosofie.

Per compiere poi l' erculeo lavoro che questa filosofia si proponea, qual idea ci dava ella nel suo succitato esordio della Verità, cioè a dire della verità la più alta ed universale che concepir si possa, poichè si tratta di quella verità, che è *unico principio del cristianesimo* e lo è *pure della filosofia*, di quella verità di cui lo scetticismo e l' indifferentismo moderno « nega e be« stemmia l' essenza ? » La verità, ci dice Rosmini, *è l' essere possibile, fuori di lei, fuori dell' essere possibile non si trova che il nulla.* (Pref. al N. Saggio. p. 16). Involgendosi in un alternar di parole fra la *verità una, la prima verità*, e *una verità*, il programma di quella nuova filosofia ci lasciava in sostanza al buio del suo oggetto, e di ciò che ivi s' intendesse per *verità*. Sappiamo che ad un essere, anche solo in quanto è possibile e in quanto è ente di ragione, puossi dare titolo di verità, ma che significa dire che la verità è l' essere possibile, che fuori dell'essere possibile v'è il nulla? La verità, propriamente parlando, non è ella l' essere reale, l'essere possibile come possibile e non reale non è esso un nulla ? Fuori dell' essere possibile vi è più che il nulla, per così dire, perchè v' è la contraddizione la più perfetta all' essere, cioè l' impossibilità d' essere. Mentre il cristianesimo ci addita la verità sussistente, che cosa c' insegnerà di meglio la filosofia dell' essere possibile ? Invano essa ci promette grandi cose, essa non varrà a sviluppare nè la civiltà nè il germe di per-

fettibilità indefinita (di cui già in que' suoi primi scritti parlava l'autore) deposto dal cristianesimo in seno dell'umanità e della società.

Questa filosofia che ivi si mostrava sì vasta, sì necessaria come bene essenziale al genere umano, si raumiliava altrove, ma con ciò non facea che gettarci in peggior imbarazzo a conoscerne il carattere. Ella professava ora di voler essere *propedeutica* alla religione, ora di voler essere non solo cristiana ma la filosofia stessa del cristianesimo; a noi sembra contraddittorio il concetto. Noi comprendiamo che i S. Padri abbian detto che la filosofia naturalesca fosse data ai gentili come una guida alla fede cristiana, comprendiamo che tale può essere ancora oggidì pei miscredenti, e possa *secundum quid* così adoperarsi l'arma razionale e filosofica con questi; ma una tal filosofia se è meramente propedeutica al cristianesimo non è ancora nè può essere la vera e completa filosofia cristiana, come non era cristiana la sinagoga propedeutica a Cristo. La filosofia cristiana, o vogliasi dire la vera filosofia del cristianesimo, non può essere tratta d'altronde che dalle viscere di lui, seguace ed ancella di lui, e non guida a lui. Vuolsi fare una filosofia meramente propedeutica alla fede? Allora bisogna trattare la filosofia in modo parziale con astrarre dal cristianesimo, e riservarsi solo a condurvi alla fine il discepolo, come fece san Tommaso nella sua Somma contro i gentili. Ma se vuolsi fare una filosofia cristiana, una filosofia del cristianesimo, e così in vero la filosofia la più vasta e la più certa possibile, bisogna pigliare le mosse dai principî razionali, ed insieme dai principî rivelati, come da assiomi egualmente inconcussi, dalla unione dei quali soltanto può sorgere la scienza della verità la più completa che si possa sperare sulla terra. Non basta perciò il farsi *discepolo della natura*, non basta il fare una *filosofia concorde colla religione* (Ib.) che non potrà mai meritare il nome di filosofia della religione. Quel programma pertanto della filosofia rosminiana sembra a noi che poco già lasciava sperare di netto, e ci indicava la somiglianza sua con quei sistemi che pongono in ipotesi il caos, per cavarne poscia con opera creatrice il loro mondo ideale *a priori*, se non che il giorno del *fiat lux* non viene mai (1). Ma passiamo avanti.

(1) Si assomiglia a questo anche il programma, cioè l'ideale della sua filosofia futura, che il Gioberti tracciò in diverse sue opere, annunziando una filosofia che avrebbe « per iscopo di ritrovare il Dio scientifico, di rappacificare mediante il sapere gli spiriti colla religione, una filosofia che può essere definita l'instaurazione dell'idea divina nella scienza » (*Introd. alla Fil., Proemio*), ora allegando che credea poter dirsi che *la filosofia è ancor da in-*

Il sig. Rosmini frequentemente ci avverte che la sua filosofia è quella dei padri del cristianesimo e non ha da esserne che una ristorazione, perchè dunque va egli a cercare il perno del suo sistema, ciò che i Francesi direbbero *la cheville ouvrière*, nell' essere ideale, *nell' autorità dell' ente ideale*, nomi incogniti ai padri e ai dottori cristiani, e ben diversi da quello dell' idea dell' ente? perchè, ci diss' egli così francamente come abbiamo veduto, « che « *l' essere* si può predicare univocamente di Dio e delle creature,

ventare (Ges. Mod., t. 3, p. 306); ora esaltando la filosofia antica, la patristica, e anche la scolastica, il che vorrebbe dire che l'invenzione non ne sarebbe nuova; ora innalzando la filosofia sopra il cristianesimo con dire che questo « è il compimento dottrinale e interno, la forma civile, e l'estrinseca- « zione della filosofia » *(Ges. Mod.)*, e che la *riforma filosofica dee produrre la riforma religiosa*; ora mettendo la filosofia al seguito del cristianesimo, i di cui *dommi hanno rispetto alla filosofia, la supremazia dei principii* (Introd. alla Fil., Proem.), e dichiarandola propedentica a quello; ora definendo la filosofia *la scienza universale* che comprende anche la dottrina religiosa, poichè il *domma religioso appartiene in filosofia ai principii*; ora avvertendoci per contro, che « il sovrintelligibile non appartiene di sua natura alla filosofia, « che l'opinione contraria è un grande errore di questo secolo; » che « errano « Hegel e i suoi seguaci, i quali non admettono divario sostanziale fra la re- « ligione e la filosofia » *(Introd., Proemio)*. Sicchè fra tante definizioni e oggetti proposti dall'autore, non sai se abbia a risultarne una filosofia puramente razionale, o cristiana, una pura *filosofia della creazione*, come ei dice voler fare altre volte, o la filosofia tutto del cristianesimo, che non si confonde senza naturalismo con quella della sola creazione. Nella loro erroneità e oscurità son più chiari e consentanei il concetto, lo scopo, ed il filo dei sistemi ideali degli eterodossi, i quali poste le loro ipotesi sebbene false, atee o panteistiche, traggono le conseguenze senza timore di urtare coi dati della scienza e della fede. Hegel, per esempio, supposto per vero il già indicato canone del razionalismo il più vasto possibile, che cioè *tutto ciò che è ragionevole è reale, tutto ciò che è reale è anche ragionevole*, è conseguente a se stesso nel voler rifare la scienza *a priori*, nel dare un valore assoluto all'umana ragione e alla sua logica, nell' aspirare alla scienza assoluta, nel veder tutto nella filosofia e nulla fuori di lei, e tutto promettersi da lei; per noi cattolici la filosofia non può stare mai, come spesso osservammo, che nel secondo luogo, importa ora più che mai non esagerarne il valore. Epperò s. Tommaso, con esso i Padri tutti, crederono che alla sola teologia rivelata e speculativa, cioè dommatica a un tempo e razionale, competesse il nome di sapienza suprema e trascendentale. *Haec doctrina maxima sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere sed simpliciter* (Summ., q. 1, a. 6). *Omnes alias scientias trascendit speculativas et practicas* (Ib. a. 5.). Da questa che reca *negli animi una fede scientifica;* e compie *la perfezione dell' uomo nella vita, e nei costumi, e nei discorsi* del gnostico, *consoni alla scienza delle cose divine e al divino Logo* tolse Clemente Alessandrino l'ideale della sua *gnosi* (Strom., l. 7, c. 10, l. 8, 3). Non vi sarà mai altra filosofia veramente cristiana o del cristianesimo, tutte l'altre se non saranno false saranno almeno imperfette. *Fides est brevis et compendiosa eorum quae necessaria sunt gnosis, gnosis autem est firma ac stabilis demonstratio eorum quae assumpta sunt per fidem, quae per doctrinam Domini super fidem aedificantur, quae transmittit ad infallibilitatem et scientiam et perfectam comprehensionem* (Ib., l. 4, 21).

« come dissero le scuole, » mentre il maestro delle scuole, e queste dietro a lui, insegnano propriamente il contrario? *Nomina de Deo et de creaturis dicta non univoce, nec pure aequivoce, sed analogice dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum. Impossibile est aliquid praedicari de Deo et de creaturis univoce* (S. Thom. S., p. 1, q. 13, a. 5).

Non ignoriamo che il Rosmini tentò la conciliazione di quel suo testo colla massima di san Tommaso, in una lettera posta in luce dal signor Pestalozza, nella seconda edizione dei suoi Elementi di Filosofia (*v.* 1, *l.* 2, *c.* 3). Sia qualunque il valore intrinseco della spiegazione quanto al senso che Rosmini intese dare a quelle sue parole, oltrechè l'equivoco già avrebbe regnato troppo lungo tempo a danno dei lettori nelle opere rosminiane (poichè la lettera è del marzo 1846, edita nel 1849), crediamo che niuna spiegazione valga a torre che le parole rosminiane non sieno, testualmente e nella loro generalità, contraddittorie a quelle del santo dottore e delle scuole. Quanto poi alla pretensione, colla quale la succitata lettera si conchiude, che sia « al tutto secondo « la mente dell'angelico dottore il dire che si predica univoca« mente l'essere di Dio e delle creature, quando per essere s'in« tenda l'essere comunissimo ossia la pura esistenza, » (il che indurrebbe a riputare che l'angelico abbia almeno errato per improprietà di parole, dove Rosmini dicendo risolutamente il contrario avrebbe côlto il fiore del suo pensiero) sarà giudizio d'altri, e forse anzi che dalla lettera stessa rosminiana si raccorrebbe che san Tommaso non concederebbe al Rosmini la sua frase, nè anche nel senso limitato che vi dà, se non come frase impropria e non rigorosa. Si trovano ora infelici le prove tentate dal Rosmini per interpretar la mente di s. Alfonso contro le suo espressioni, più infelice debb'essere una prova simile rispetto a san Tommaso, che possiede in grado così eminente la dote di esprimersi con precisione, dote che spesso fa difetto al sig. Rosmini, di cui abbiamo anche in altri luoghi vista talvolta la poca accuratezza nel meditare le dottrine dell'angelico, dove se ne volea autorizzare.

Che se poi l'ente ideale e la sua autorità erano sì poco noti alla filosofia e teologia cristiana, che il merito principale della filosofia rosminiana si pone nell'avere dimostrata questa entità, e in certo modo rivelatane l'esistenza e le sue proprietà, come ci dice il succitato Pestalozza in uno scritto recentissimo (*Le Postille, c.* 5, *a.* 5), ci si concederà facilmente la necessità e l'importanza di cercarne l'origine altrove, anche nelle filosofie eterodosse sì spesso citate dall'autore, e di confrontarne le somiglian-

ze e dissimiglianze con quegli esseri metafisici cui, sotto vari nomi cioè di Dio, di idea, di essenza, di sostanza, i sofisti eterodossi raccomandarono come al proprio loro Penate le sorti dei loro sistemi di Panteismo (1). Sappiam bene che il Rosmini nega al suo ente ideale l'essere una *realità-sussistente*, e con ciò crede posto un abisso fra quei sistemi panteistici e il suo; ma di panteismi ve ne sono molti, e si chiamano anche impropriamente tali i sistemi in cui volendosi escludere l'unicità di sostanza negli enti, e la confusione dell'infinito col finito, vi si ricade per indiretto; tal è la sorte del panteismo ideale che fu attribuito, come abbiamo detto fin da principio, alle dottrine rosminiane. Abbiam potuto indicare sol con brevi cenni quanto spesso nel descrivere il suo ente ideale il Rosmini prenda i suoi colori da autori or giudicati fautori di panteismo; altri proceda a più profonde e vaste investigazioni. Noi crediamo che chi seguirà i pas-

(1) Quell'opuscolo non ci venne se non tardi per poter approfittare delle spiegazioni che vi si trovano ad alcuni testi rosminiani (alcuni pochi dei quali furono da noi citati) per allontanarne il senso che parrebbe favorire il panteismo. Del resto quello è diretto a ribattere censure teologiche, e che per gran parte versano sopra punti di vista diversi da quello cui abbiam mirato noi, e appena n'abbiam potuto percorrere i capitoli che poteano avere analogia al nostro; noi già professammo poi di guardare al complesso del sistema filosofico rosminiano, e non ad alcune proposizioni parziali (*V. sopra. p. 54 nota*). Oltre a ciò ne sembra che da questo stesso capitolo or ora citato del sig. Pestalozza, si raffermi la osservazione altrove fatta, che egli si attiene fra i tanti modi in cui il sig. Rosmini commenta la sua teoria a quelli che meno si discostano dalla comune intorno all'idea dell'essere, ma non tiene conto poi degli altri che se ne scostano di più; parlando qui il Pestalozza dell'essere ideale, ne parla come di un primo noto che *metta in essere l'intelletto, però senza mai confondersi a mescolarsi coll'uomo.* Ci avverte che « Rosmini ripe« te le mille volte che il lume della ragione (l'essere ideale) è tutt'altra cosa « dalla ragione stessa, che questa è una potenza o facoltà dell'uomo, dove « quello è un obbietto distinto per natura dalla ragione ». Senza far caso delle difficoltà che include questo stesso modo di spiegare l'ente ideale, non si può dimenticare che il sig. Rosmini non ne parlò soltanto così, avendolo anzi detto altre volte un principio che *entra in certo senso a far parte della natura umana*, e si congiunge nell'uomo *in un individuo solo* col soggetto umano; un elemento dell'uomo tal che tolta la materia e la idea è mera possibilità; il che dimostra che non mantenne sempre tanto distinto dalla natura e dal soggetto umano l'ente ideale, che diceva pure esser *parte di Dio* (V. sopra, § 3° e p. 718 in nota). Potremmo ancora osservare che ivi il sig. Pestalozza si prova a definire l'ente ideale (sebbene Rosmini abbia detto che si può sol descrivere) e ci dice che « è la stessa intelligibilità delle cose, perchè è quello che le ren« de conoscibili; » lasciando altre osservazioni su questa specie di definizione vorremmo che vi si ponesser a fronte alcune definizioni rosminiane, p. e., quella di Dio che è l'ente ideale pienamente realizzato » (*V. sopra pag. 47*) andrebbe bene dire che Dio *è la stessa intelligibilità delle cose pienamente realizzata?* Saprebbe o no di panteistico una definizione siffatta di Dio? Crediamo pertanto poter dir con ragione che il sig. Pestalozza non tenne conto di tutti gli aspetti varii sotto cui vien descritto l'ente proteiforme dal suo autore.

si dell' italiano filosofo vedrà che egli fu condotto a inventare quell' entità perchè avea concepito l' ideale della filosofia sul tipo delle moderne eterogenee, che volendo troppo unificare il molteplice nell' uno, e veder sempre l' uno nel molteplice, son di necessità condotte a cercar un principio in cui *tutto* sia *uno*. Non ci disse egli Rosmini che la sua filosofia aver dovea il carattere dell' *unità* e della *totalità*, e non già solo di quella unità e totalità intrinseca che ad ogni scienza e cosa compete, ma dell' *unità essenziale a tutte le cose*, sicchè tale *filosofia abbracci essenzialmente il tutto*? Ora quest' unità non potea certo Rosmini cercarla nell' essere reale come la cercarono i panteisti ; essa non vi sussiste, e l' ontologia vera addita sempre la grande e inconfusibile dualità sostanziale dell' increato e del creato, oltre alle altre innumerevoli distinzioni degli enti creati per cui il molteplice non è mai realmente *uno* se non per colleganza di ordine e di relazioni ; quindi il Rosmini cercò nel mondo delle idee quel principio unificatore che sapea non esistere nel mondo delle sostanze, ma nel descriverlo egli si attenne ancora ad imitare i modelli, e a seguir le traccie della filosofia straniera. « Il primo problema « della filosofia, dicea Schelling, è quello di trovare qualche co- « sa che non possa essere assolutamente conosciuta come un es- « sere, » *un che*, ei soggiugnea *d' infinito* (cioè d'indeterminato) *un non essere che non possiede se non delle proprietà negative*, che *non è un ente, una cosa* (cioè non è un essere particolare e determinato) *e non ha verun attributo se non questa proprietà negativa* (Schelling, *Syst. des transcend. idealismus*, appo Degerando. *Hist. comp. des Syst. Phil., t.* 4, *c.* 26). Non ci è difficoltà crediam noi a veder la somiglianza dei tratti dell' ente di Schelling con molti di quelli che altrove accennammo attribuirsi dal Rosmini all' ente ideale spoglio d' attributi indeterminato ecc., se non che forse il Rosmini stesso non avvertì che una circostanza ne differenziava totalmente la natura. Poichè Schelling e tutti i moderni inventori di quegli enti metafisici fra gli eterodossi non intesero già di raffigurarsi con tali parole un ente meramente in disegno, potenziale, destituito d'ogni realtà, anzi vollero raffigurarvi una sostanza primigenia, un'energia attiva e vivace, una *virtualità* assoluta e capace di tutto produrre da sè *limitandosi*, come dice lo stesso Schelling, *con un atto suo assolutamente libero, assolutamente necessario*. A quegli atei *a priori*, costruttori di Dio e panteisti *a posteriori*, quell' ente dee far le parti del Creatore onnipotente, ed essi se lo fabbricano così per evitare il vuoto idealismo e nichilismo di Kant. Rosmini imitando le esigenze di quelle filosofie false dell' unità e della totalità, immagi-

nandosi com' esse un' entità *sui generis*, ma negandole poi di essere *realtà sussistente* per non cadere nel manifesto panteismo ateistico di quelli, se la figurò in un modo più inconcepibile che non sieno quelle degli eterodossi, un' entità che se sta meramente ideale ricade nel nulla, se è posta al lavoro di unificar le cose include l' ipotesi o il pericolo del panteismo reale. Rosmini non comprese il tesoro che ha in mano la filosofia cristiana (o anche sol teistica) che possiede in Dio vivo e vero il principio produttore e unificatore di tutto il moltcplice, ma ne serba ad un tempo la distinzione inalterabile, senza uopo di crearsi enti chimerici che non possono recar se non oscurità, e aprir fonti d' errori.

Che se nel perno della filosofia rosminiana traspare molta somiglianza con quelli delle filosofie eterodosse, e nel complesso domina un pensiero d' identità simile a quella che informa queste (somiglianze che noi ben desideriamo siano solo apparenti), sembra poi altresì che il filosofo italiano dacchè si era affidato di aver altamente professata la divisione del finito e dell' infinito, del contingente e del necessario, e la sua intenzione antipanteistica (d' altronde indubbia) abbia creduto potersi ancor più rapprossimare a quelle scuole nel processo del suo sistema, e nel trattare le precipue parti della filosofia. Parecchie cose già accennammo a questo riguardo, e poche ne indicheremo ancora che ci paiono far vedere, che mentre presso gli eterodossi l' errore è manifesto, all' infausta luce dell' ente ideale e di quel pensiero unificatore, noi perdiamo troppo facilmente nel corso dei raziocinî rosminiani la lucidezza e distinzione dei concetti che la ragione filosofica, sorretta ove uopo dalla fede, seppe esprimere in formole semplicissime e intelligibilissime anche dove sta nascoso il mistero, che almeno è conosciuto in quelle nel suo essere di mistero.

Egli è per esempio dall' introduzione di alcune foggie di vedere e formole dei trascendentali eterodossi che nascono le difficoltà più gravi che indicammo (*sopra* § 4) circa la teodicea e cosmologia rosminiana. Hegel, p. e., volendo servire al linguaggio comune, e dire che Dio produsse liberamente il mondo, sebbene mettesse a capo di tutto quella sua *idea*, essere impersonale, inconscio, cui non compete se non in infimo grado l' essere, e cui non può competere libertà vera, chiamò libertà un' energia istintiva sol che non sia determinata da fuori, e con ciò potè senza contraddirsi insegnare che « Dio non ha fatto che manifestare « sè stesso nel mondo in virtù di sua natura, senza poter far al-« trimenti ; che non ebbe scelta nel produrre il mondo, nè a-

« vrebbe potuto produrlo diverso ; che perciò questo *è solo* nè « v'è ragione di cercare perchè sia qnal è; che il bene ed il male « sono soltanto due aspetti, due fenomeni dell' idea, intrinseca- « mente e in lei indifferenti ma necessari al suo sviluppo »(*Ott, Phil. all., idée génér. du syst.*). Ora è impossibile il negare che Rosmini nel dare il suo concetto generico della libertà morale, nel parlarci dell' istinto perfettissimo e divinissimo che mosse Dio a creare, istinto per cui sebbene liberissimo creò senza scelta un mondo ottimo, che fu il solo possibile, e che conterrà nel suo pieno sviluppo tutte le varietà possibili, usufruttò le idee del tedesco. Nella quistione stessa del male considerata in relazione allo sviluppo dell' ideale del mondo egli mescolò alle idee cristiane di pura negazione; permissione, prescienza, quelle di necessità ; ne abbiamo citati in prova varî testi potremmo citarne altri; ed ei disse persino « che nell' eterna idea conteneasi *virtualmente* « non solo la limitazione, non solo la deficienza, ma *la caduta* « della creatura con tutti i miserabili gradi pei quali discende » (*Teod.* 738), *ove virtualmente* mal esprime pura prescienza e permissione negativa. Niuna di quelle idee egeliane, per quanto corrette e mitigate, quadrar può ad una filosofia che riconosce nel creatore un Dio vivo, infinitamente libero da ogni esigenza non solo esterna ma anche interna, per cui i suoi attributi lo obblighino a realizzare un ideale qualunque nell' opera esteriore, un Dio infinitamente buono, infinitamente sapiente, nel cui pensiero per nissun rispetto si può unificare il bene col male, nè la limitazione e la deficienza negativa colla caduta, cioè col peccato. È chiaro che tali formole riescono sommamente perturbative dei concetti della filosofia cristiana, che pur il Rosmini esprimea in altri luoghi con precise parole, senza badare che vi contraddiceva poi in altri, colle teorie adoprate per dichiararli.

La natura, l' universo per Hegel *è l' idea sotto forma esteriore*, ciò che caratterizza la natura è l' esteriorità ; per Leroux le nature *sono l' essenza che passa a stato di natura;* per Lamennais *sono un modo della sostanza unica*. Hegel di più considera l' universo come « un sistema di gradi che esprimono il movi- « mento del fondo dell' essenza, di cui esso è il di fuori » (Encicl., p. 2., vol. 2, appo A. Ott, Phil. allem., p. 2., *La Philosophie de la nature*) ; Leroux esprime simili pensieri; Lamennais ci dice che : « La creazione è la manifestazione di tutto ciò « che è in Dio, e nel medesimo ordine che esiste in Dio; che pe- « rò è evidente che tutto ciò che può essere dovendo essere nep- « pure vi ha luogo ad immaginare una scelta. La distinzione (e- « gli dice pure) divenendo limite, il molteplice, è uscito dall' u-

« nità, il finito dall' infinito, il contingente dall' assoluto, e il le-
« game mutuo del contingente dell' assoluto, del finito e dell' in-
« finito, del molteplice e dell'unità, è la sostanza, che non lascia
« mai di essere una. In una parola l' essere, la sostanza, sussiste
« sotto due modi, l' uno assoluto e necessario, che è Dio, l'altro
« relativo e contingente, che è la natura, d'onde segue che la na-
« tura di Dio è essenzialmente diversa da quella della creatura,
« quantunque la sostanza della creatura non sia radicalmente al-
« tro che la sostanza di Dio » (*Esquisse*, *p.* 1, *c.* 2). Queste pa-
role nella loro erroneità hanno il merito almeno della chiarezza,
assai più che non gli arzigogoli della Teodicea rosminiana sulla
limitazione degli enti, sull' essenza realizzata, sui suoi stati ed
evolgimenti per cui si rializzano tutti i tipi che sono in Dio, sul-
le segnature dell' ente ideale, sulla essenza dell' universo che è
l' essenza stessa divina in quanto sta in Dio, sebbene *in sè ne sia
infinitamente distinto*. Hegel non esitava a dire che « la quistio-
« ne di sapere se il mondo abbia incominciato è oziosa, perchè
« al punto di vista del finito può dirsi egualmente bene che co-
« minciò e che non cominciò, perchè ciascuna cosa finita comin-
« cia, ma ne suppone un' altra anteriore, e così all' infinito ; per
« contro al punto di vista dell' infinito, cioè del tempo eterno che
« non admette nè prima nè dopo ed è il presente assoluto, la qui-
« stione è nulla » (*Ott*, *ib.*). Non verrebbe simile tentazione di
troncare, come Hegel, senza più la quistione sull' origine del
mondo, quando si ascolta Rosmini parlar in confuso della crea-
zione attiva e passiva, e di Dio che approvando il mondo *esem-
plato* (e non solo il suo esemplare) *ab eterno*, lo crea nel tempo
con atto eterno quanto è eterno il possibile, vedendolo, e com-
piacendosene ? (*Teod.*, 665). Gli slanci audaciosi verso l' arca-
no delle essenze, le temerarie sentenze sulle cose più divine sono
conformi al genio della filosofia tedesca che « ora erra nelle re-
« gioni dell' ideale, e scherza colle nozioni dell' infinito e dell'as-
« soluto, ora si innalza all' apice dell' unità universale, ora si
« sprofonda negli abissi i più tenebrosi, ora ponendosi quasi sul-
« la soglia del mondo delle realtà di là interroga la natura delle
« cose per domandarle ragione della nascita dell' essere e delle
« sue trasformazioni » (Degerando, *Rapport à l'Académie des
sciences morales*, 7 *mai* 1842). Ma se questo autor francese ciò
volse ad elogio di quella filosofia, più sobria la scienza cristiana
e veramente razionale non s'affida di entrar tanto dentro nel mon-
do ideale e possibile, nello specular sul modo di sua realizzazio-
ne, sulla tanta *unione delle cose create al Creatore, e di tutti gli
stati successivi dell'universo con quello dei comprensori* (V. Teod.,

681). Un abisso infinito separa l' increato dal creato, l' eterno dal successivo, la cristiana filosofia nol perde mai di vista, e va guardinga nel posarsi dei problemi che col solo posarli mostrano la supposizione che sia accessibile alla ragione umana e alla nostra imperfetta e inizial cognizione presente ciò che dipende da un mero fatto libero di Dio, o si incentra nei misteri della natura e del soprannaturale. Vediam bene che Rosmini professa talvolta d' arrestarsi in faccia al mistero, nondimeno spesso ancora ei tenta certi problemi radicalmente insolubili.

L' influenza e l' esempio delle dottrine eterogenee si scorge ancora nelle maniere in cui Rosmini pone e tratta le quistioni le più consuete della filosofia, interrogando per così dire anch'esso la natura delle cose e ponendosi sulle soglie del mondo delle realtà per domandargli ragione delle sue vere o supposte trasformazioni. Schelling reputò « vedere l' idealismo e il materialismo « penetrarsi a vicenda, ond' ei non riguardava più la materia se « non come un' intelligenza che si oscura, l' intelligenza se non « come una materia che si illumina » (*Ib.*). La descrizione che abbiam veduta farsi dal Rosmini nel tracciare i passi dell' elevazione del soggetto umano animale (principio sensitivo corporeo) a stato d' intelligenza, fa temere che ei concepisca l' uomo come materia che si illumina ; egli meglio dichiara il suo pensiero con definire l' uomo (per correggere la definizione d' Aristotile) *un animale sollevato a stato d' essere intelligente* (Teod., 607). Per contro l' ente ideale che si limita e s' individua nel mondo reale, e nell' animalità potrebbe parere un'intelligenza ossia un principio intellettivo che si oscura. L' antagonismo del reale e dell'ideale, la doppia passività che *costituisce ciò che chiamasi spirito* e altre molte simili cose si trovano nell' arsenale delle tedesche filosofie, come sen potrà convincere chi faccia qualche confronto fra quelle e la rosminiana che pretese imitarle e correggerle. Noi trascorrendo queste cose ci contenteremo di indicare un pensiero comune ai filosofi moderni, ma posto in particolar rilievo da Schelling, e che apertamente domina tutta la teoria di Rosmini sul sistema *del mondo dell' umanità*, e sul suo governo e progresso. « La storia del mondo (dice Schelling. *ib.*) è l' idea di una « progressività infinita, è la realizzazione costante d' un certo i- « deale in un genere intiero d' esseri, realizzazione che si appros- « sima continuamente al suo ideale, senza che però si possa nè « per esperienza nè per teoria dimostrare il momento in cui lo « raggiugne, questo è soltanto un articolo di fede della credenza « dell' uomo operante » (1). Queste parole potrebbero valere di

(1) Cuvier dicea datemi un osso antidiluviano, ed io vi costruirò l'animalo

epigrafe a tutto il sistema del progresso ideale umanitario del Rosmini, che riputò di più di trovare nell'ordine di redenzione, di grazia, e di gloria beatifica quel termine che Schelling lasciar dovette all' oscuro, termine di un unico atto divino creativo, corrente ad un fine identico l' esaltazione dell' umanità ideale. Altri raffronti abbiam già indicati fra le idee degli speculatori eterodossi, e certe maniere rosminiane di spiegare i caratteri dell' ordine di natura, e di quello soprannatura. Quando Rosmini mette divisione fra la religione e la morale, e ne promette poi una futura identificazione, non ci dà egli l' idea d' una religione al presente relativa incompiuta e che in altro tempo diverrà poi religione assoluta ? Quando Rosmini spiega l'essenza della grazia come *un sentimento di Dio* nell' uomo, *un' azione sentita di Dio*, una *comunicazione reale di Dio, come sostanza, ecc.* (V. Fil. del Dir., v. 2, 695 e seg.), a qual fonte attinge egli tali frasi? Noi non entreremo già a vedere se cotal linguaggio sia autorizzato dalle s. Scritture, che usano spesso modi traslati e simbolici, ma non possiam dimenticare che Hegel, nel volere spiegare i progressi della ragione e dell' idea, disse pure che essa sviluppa la religione consistente *in quello stato di fede nel quale l' individuo si sente in Dio, e sente Dio in sè* (V. Ott, p. 1, c. 2). Tale idea della religione sulla terra corrisponde a quella poi dell' ultimo sviluppo che l' *Io* ottiene, secondo Schelling, quando l'uomo sente *l' universo in sè e sè stesso nell' universo*, pensiero che ci può indicare perchè Rosmini abbia fatto dell' universo un punto cotanto indispensabile per la visione beatifica.

Noi sappiamo bene che il Rosmini non vuol abbandonare la menoma delle idee cristiane per quelle viste trascendentali, ma ci pare assai chiaro che egli segue quel filosofar moderno passi a passi nel suo, e cerca, di côrne il pensiero puro, e quelle viste le più universali, che astratte dalle applicazioni sembrano al Rosmini scevre degli errori di quei sofisti. A qualunque patto però noi crediamo che quei pensieri eterodossi, oltrechè sono radicalmente falsi in loro stessi, non hanno in una filosofia cristia-

a cui dovette quello appartenere, ancorchè di specie ora incognita ; la scienza fisiologica forniva al grand' uomo dei dati per ciò, ma il filosofo tedesco con ben altra audacia pretendea che *si può altrettanto bene prender le mosse dal presente per ideare il passato, come dal passato per conoscere il presente e l' avvenire* ; pare quasi che egli si sentisse abile da costrurre la storia d' un secolo (e dir potremmo anzi la storia universale dell' umanità) con un foglio di gazzetta. Sono tali le forze erculee che attribuisce a sè stessa la filosofia trascendentale, ed ha ragione di sprezzare la storia e la scienza antica, la rivelazione e la apocalisse cristiana, essa non ne riceve se non delle smentite.

na e veramente razionale nè anche quel valore relativo e specioso che prendono nei sistemi eterodossi dalla loro connessione.

Non vediam poi quale lucidezza sparga sulle verità della rivelazione, e della scienza pratica o speculativa il gergo moderno con cui spesso esposte le troviamo in questa filosofia, che come le altre dei cattolici indicati sopra pretende altresì di spiegare con formole astratte *a priori* la virtù, la morale, la società, ecc., e rimane sterile di luce e di effetti, mentre un dei caratteri più specifici di una filosofia cristiana è quello di essere positiva, reale, tendente a pratiche utilità. A che ci vale p. e. il discorrere in astratto *del Cristo*, mentre egli è un solo il nostro Signor Gesù Cristo ? Che cosa impariamo col sentir dal Rosmini che egli *è la ragione oggettiva*, e gode della prerogativa che Platone, i savi d' Oriente, e i filosofi chinesi attribuirono alla divinità, di essere cioè *la ragione assoluta ?* Si altera poi o s' impiccolisce l' idea del carattere di Cristo e di quello della missione per cui venne al mondo, se si suppone che, per quanto Cristo avea ricevuto *come uomo la signoria di tutta la umana famiglia infedele*, avesse facoltà di *usare del suo dominio per condannarla*, e si piegasse anzi a redimerla come per servigio di supererogazione a Dio, adempiendone *nella più perfetta guisa la volontà*, e per *amor naturale degli uomini suoi fratelli amati da lui per eguaglianza di natura umana* (Fil. del Dir., v. 2, l. 2, p. 1, n. 626 e seg.). Sembra a noi che nella sua semplicità la fede, nella sua grandezza la filosofia da lei erudita, insegnino assai più alte e precise cose di quelle che in quella parte della cristologia rosminiana si espongono sull' uffizio e sulla supernaturale carità di Cristo mediatore, fatto per noi riconciliazione, che bisognava che patisse, e così entrasse nella gloria sua, perchè era venuto non a giudicare ma a dar l' anima sua a redenzione del mondo, e dovea esemplare esso il primo tutta la legge di carità. Dio Padre nel darci il suo Verbo intese egli stesso di darci anzi tutto un redentore, un maestro, una guida, piucchè un signore e un giudice, e così l' opera della redenzione fu l' esecuzione della volontà di Dio.

Nè meglio possiam trovar illustrati gl' insegnamenti del cristianesimo sulla costituzione della Chiesa in quella confusione dei caratteri sacerdotali ed episcopali, in quella quantità di diritti e di partecipazione al sacerdozio, che si attribuisce al laicato o al poter civile, e che ci si dà come filosofia del diritto della Chiesa cristiana (*Fil. del Dir., v. 2, p. 1, sez. 3*). Troppo ci sta in memoria che una delle prime molle adoperate dal socialismo fra le nazioni cattoliche è quella già impiegata nelle sue prime ope-

re da Lutero a svolgere il popolo cristiano dall'obbedienza ai pastori apostolici, cioè il far suonar alto che *agni cristiano è sacerdote*, e sotto uome di *libertà cristiana* provocare il laicato, e specialmente gli uomini del potere, ad entrar nel santuario a pretesto di diritti essenziali o connaturali all' uomo o al cristiano, con pretesa di influire nella Chiesa, nell'elezione dei snoi gerarchi, nell' esercizio dei loro poteri regolandone la modalità. Noi non possiamo vedere nei sacerdoti cristiani nn *sacerdozio esterno*, pubblico e sociale quasi posto a fronte d' un sacerdozio privato ed individuale dei singoli fedeli, per cui partecipino questi a ciascuno dei sette poteri della Chiesa, poteri che non sono nella Chiesa nel senso di comunanza, ma in chi è posto dallo Spirito Santo a reggerla e governarla. Noi sappiamo che il fedele semplice ha bisogno del gerarca non solo in ciò che si *riferisce alla società che gli uamini can Dio associati hanno fra loro*, ma ancora in ciò che *si riferisce alla società dell'uoma can Dio* (V. ibid., c. 3, n. 890 e seg.). Epperò crediamo che l' ideale della Chiesa cattolica esposto dal Rosmini mal dee soddisfare a ogni cattolico che conosca quant' essa sia eminentemente gerarchica e potente nella parte superiore, ed eminentemeuto discento e obbediente nella parte inferiore, cioè nel laicato, il quale se fa astraziono dalla sua uuione e soggezione all' episcopato, non che essere impotente nella Chiesa anzi va fuori di lei (1). Noi lasciam tutto questo di che abbiam già dato qualche cenno, e che ci porterebbe a troppo lungo riepilogo, altri facilmente vedrà se la rosminiana politica ecclesiastica consenta meglio nei suoi principii colla morale e colla politica delle s. Scritture, e della Chiesa di tutti i tempi, o con quella da tre secoli voluta introdurre sotto varie mitigaziouí nel cristianesimo, a cui costò la scissura religiosa la più terribile che abbia patita cioè quella del protestantesimo, e le rivoluzioni più atroci da cui le nazioni cristiane sieno state colpite, ed ora di nuovo più che mai minacciate. Non siamo così al buio della storia del diritto canonico e pubblico per non sapere dove si trovino i fonti di quelle teorie, che, admesse, farebbero della Chiesa non più una società pubblica, e un vero regno spirituale terreno e visibile qual lo disse Cristo, ma una corporazione, portando in certo modo la demagogia *in divinis*, e l' ammodernamento in ciò di cui è irreformabile non solo la forma esterna ma molto più l' *idea*.

(1) Qui starebbe pure un confronto di queste teorie con quelle giobertiane, se non che il Gioberti non fece che magniloqui panegirici del laicato, e della civiltà secolaresca, nei libri rosminiani si enumerano i diritti pretesi dei laici nella Chiesa a titolo di raziocinio filosofico, il che merita altra considerazione che non la retorica dell' idea.

Potremmo dire simil cosa delle grandi e sonore voci intorno alla riorganizzazione del genere umano, intorno all' ideale di una rigenerazione fondata sul principio di libertà, sotto una indefinibile teocrazia umanitaria che tende a sostituirsi a tutte le sovranità a quella rivoluzionaria del popolo inseparabile da eccessi, come a quella dei principi accusata di dispotismo. Fu questa già in sostanza la filosofia della politica del famoso giornale *l' Avenir*, grande osservatore *del movimento ascendentale delle società cristiane* e del progresso cattolico; il signor Rosmini manipolò bensì con molta destrezza, riserbo e mitigazione quelle idee superlative, ma come mai non vide egli che se bastano a suppeditare frasi poetiche da giornale non hanno valore in un sistema severamente filosofico? E poichè egli mostra di professare ancora tanta stima pel corifeo di quella scuola, perchè a vece di imitare ed emendare le dottrine che esso dettava quando era campione (sebbene mal destro) dell' autorità, e tuonava contro i pretesi diritti umanitarii e le false libertà produttrici di rivoluzioni, sembra anzi raccorre il fiore dei principii politici che fattosi demolitore dell' autorità egli accompagnò poi con violento linguaggio gridando alle turbe che « Gli uomini nascono tutti eguali, « che niuno venendo al mondo reca con sè il diritto di comanda- « re, che *il peccato fece i principi* » (Paroles d'un croyant), chiedendo al Vangelo da lui travisato, come Prudhon chiedea all' ateismo, l' ideale d' una società senza sovranità? Noi sappiamo la distanza che passa fra le furibonde declamazioni di questi tribuni, e i pacifici raziocinii e le umanitarie aspirazioni del Rosmini, ma abbiam veduto quanto sieno lungi queste dal porre in veneranda luce l' idea della sovranità civile e della stabilità dei doveri sociali, idee tanto terribilmente oggi assalite perchè da troppo tempo il liberalismo dottrinario quanto fu sollecito a dire agli uomini che nascono eguali, e che veruno non si reca nascendo il diritto al comando (il che non è vero senza eccezione), tanto fu trascurato nel riconoscere e predicare la grande verità di diritto e di fatto, che nissuno nasce al mondo senza incorrere tosto nel dovere e nel bisogno d' obbedire a qualche uomo, e di sostenere il regime di qualche autorità umana o umaniforme; è questa la legge della Provvidenza, reggere gli uomini per mezzo di altri uomini.

Del resto, *absit verbo invidia*, noi non abbiamo, nè possiamo avere qual filosofia del cristianesimo niente di tutto ciò che sminuisce, o disordina, od altera i concetti delle più grandi cose di cui possa parlare la filosofia cristiana. Noi però non parliamo d' eresie, parliamo di deficienza nelle grandi idee del cristia-

nesimo, di oscurità, di assurdità nel modo di esporle o di ordinarle in sistema; cercando nelle rosminiane cose non troviamo nè chiara nè sincera l' idea d' autorità, di libertà, di diritto, di società, di sovranità, di legge, come ci trovammo men precise le nozioni di Dio, dell' uomo, dell' intelletto, dell' universo, dell' infinito e simili. Ora si è ben per la cognizione di tali verità nel loro preciso senso che la scienza cristiana sovrasta a tutte le dubitose ed erranti sofistiche umane, che oggidì ci minacciano. Per contro è certo che in questo tempo di lotte positive, in cui si tratta della somma delle cose, sono già troppo pregiudiziali le novità filosofiche sol che riescano oscure e disadatte a porre in loro maestà le grandi verità razionali, a combattere con armi sicure la sofistica eterodossa; in ogni tempo poi crederemmo che quelle sole dottrine possano aspirare al vanto di divenire ristoratrici della filosofia vera e cristiana, che sieno le più salde e le più lucide di tutte, che tale debb' essere la filosofia suddetta. Ma questo è per verità un merito che crediamo non possa competere alla filosofia rosminiana, la quale rimproverando assai spesso alle età passate ignoranza, difetto di esercizio e di facoltà d'astrazione, osservando che *il fonte degli errori antichi è mancanza di distinzione, quello dei moderni soverchio di distinzioni* (Teod., 329) (1), ci conduce talvolta per laberinti inesplicabili di divisioni e suddivisioni, e distinzioni, e analisi infinite, tal altra ci caccia avanti come assiomi proposizioni equivoche e mal distinte, o conchiude a sintesi compatte oltre misura; e mostrando di non volersi acconciare se non di una logica che proceda col rigore del calcolo matematico (lo che lo crediamo in massima illusione di molti moderni, poichè in materie razionali non si ponno nè sempre avere dati così precisi, nè in tutto sprezzar si deono quelli che non sono tali), noi vediamo spesso l'autore trovar non assurdo ciò che è assurdissimo, o esser in imbarazzo a mostrarlo tale (2), vediamo far parte non solo integranto ma capi-

(1) Vizio antico però, e già da Cicerone obbiettato ai giuristi. *Jureconsulti sive erroris obiiciendi causa, quo plura et difficiliora scire videantur, sive quod similius veri est ignoratione docendi (nam non solum scire aliquid artis est, sed quaedam ars est etiam docendi) saepe quod positum est in una cognitione id in infinita dispertiuntur* (De Leg. 2, c. 19).

(2) Si vide già Rosmini obbligato dai suoi principii a rispettare, o a considerar come probabili, e a non combattere opinioni affatto assurde. Ne aggiungeremo alcuni esempi tolti qua e là. Egli nella Teodicea (*721*) ricordando la sua teoria sul *sentimento*, cioè sul principio sensitivo che è il costitutivo fondamentale dell' animalità, sentimento che *si spezza per costituirsi in diversi individui animali*, dice che ignora se quando non intervenisse altra forza straniera cioè l' intellettiva, vale a dire supposto che non esistessero esseri intelligenti, o fatta astrazione *dalla forza intellettiva* che si trova *nelle intelli-*

tale delle sue dottrine sistemi già confutati o screditati nelle scuole. Diciamo, p. e., dell' ottimismo di Platone, di Malebranche,

genze destinate a servirsi del sentimento corporeo, « potesse riuscire uno sta- « to di natura in cui tutto il sentimento, organizzato ad unità ed individualità « perfetta, facesse di tutta la materia un solo grande animale ». In altri termini, tutta la materia supponendosi da Rosmini animata da un solo principio senziente o sentimento, ei non vede assurdità che tutte l' anime sensitive e tutta la materia esistente potessero formare un animal solo irrazionale. Veramente l' animale mondo fu da molti sofisti antichi e moderni ideato. « Iddio, dico « egli altrove, non potrebbe manifestare *la sua essenza* ad una pietra o ad un « bruto, se non a condizione che desse prima alla pietra l' intelligenza *il che è* « *assurdo*, o che sollevasse il bruto a stato d' intelligente » (*Ib., 695*), esso non soggiugne più che sarebbe assurda anche questa seconda ipotesi; e veramente siccome nella sua teoria antropologica (*di cui sopra § 3*) egli appunto cerca come l' animale uomo passi a stato intelligente, e pone la differenza fra il senziente bruto, e il senziente uomo nell' essere questo legato all' ente ideale quello no, non può più vedere l' assurdità metafisica che un bruto venga sollevato a *stato d' intelligente* e a conoscere l' essenza di Dio, anzi egli parlando dell' uomo dichiara ancora nella Filosofia del diritto la sua teoria, dicendo che *il principio animale è semplice ed è l' anima stessa* (v. 2, 1058); il che ci pare sempre più inculcare l' idea assurda che in sostanza l' anima del bruto e quella dell' uomo siano fondamentalmente simili se non identiche, astrazione fatta dalla sollevazione a stato d' intelligenza, naturale ed eseguita nel soggetto uomo, non impossibile per sè nel soggetto bruto. Più ancora con tali premesse niente parrebbe dover ripugnare nemmeno a sollevarvi la pietra, dato che sia composta di *atomi animati*, come convien supporla dacchè Rosmini dice tutta animata la materia, se non che forse alla pietra manca l' organismo; converrà dire in tal caso che l' organismo è condizione necessaria al principio sensitivo per divenire animale, e che questo poi ha bisogno solo di un' elevazione a divenire intelligente.

Parlando degli angeli ei dice che « niente impedisce che si distingua in « quanto all' ordine, e non in quanto al tempo, la creazione della loro *realità* « *soggettiva dalla comunicazione della luce intellettiva*, ovvero dall' oggetto « che informa le angeliche menti » (*Teod., 751 in nota*). Pare adunque che dobbiam davvero inferire ciò che già supponevamo altrove, che egli nelle stesse intelligenze le più semplici voglia distinguere ciò che ne costituisce il soggetto reale, da ciò che ne costituisce la natura intelligente; in altri termini, che Rosmini concepisca un angelo senza forma d' intelletto, un angelo che è soggetto reale senza essere intelligente, come fece pel soggetto uomo considerandolo già tale nella sua pura animalità. Ancorchè queste distinzioni si suppongano di ordine e non di tempo è sempre considerar come composto il principio spirituale puramente intelligente nell' angelo, anche senziente e anima nell' uomo; il tempo d' altronde non fa nè toglie la distinzione o unità metafisica.

« Sono alcuni (dice Rosmini) che credono probabile essere stato nel frut- « to mangiato da Adamo un occulto veleno, pena preparata al peccato, per in « forze del quale la natura umana siasi alterata e infermata. Nella tradizione « ebraica si rinviene tale sentenza; in qualunque modo ciò sia, l' anima e il « corpo d' Adamo dopo la colpa fu ben altro da quel di prima, e l' uomo trovò « in sè stesso la concupiscenza e la mortalità » (*Teod., 216*). Prescindendo dal notare come una grossolana stramberia rabbinica sia detta impropriamente *tradizione ebraica* (il che parrebbe tutt' altro), Rosmini admette come probabile un concetto materialistico, che cioè per virtù del veleno di quel frutto s' infettino l' anime dei figli d' Adamo; si vedrà però ivi come quest' assurda

di Leibnitz di cui è impastata la rosminiana Teodicea (1), di quello dei millenarii che vi si pose a corona, potremo dire d' altri sistemi di pubblicisti, di dottrinarii antichi o moderni sui quali si fonda la teoria morale dell' esigenza degli esseri, e la poli-

opinione sia trattata con tanto garbo non solo per onore del sistema dell' armonia prestabilita, che l' autora adottò quanto alla pena del peccato, ma ancor più per onore dell' altro suo sistema intorno alla generazione e alla trasmissione del peccato d' origine.

Citiamo questi esempi, cha valgono a dare maggior chiarezza a ciò che avevamo indicato delle conseguenze che dovevano spuntare da alcune speculazioni dell' autore, dove ne trattammo; spesso una di queste assurdità o difficoltà a ribattere le assurdità altrui, dà maggior luce a conoscere l' intimo concetto e valore dei principii, che non le sottili arguzie con cui un autore prende ad esporli e a stabilirli.

(1) Rosmini critica spesso è vero le teorie di Leibnitz, e dice in qualche luogo della Teodicea che non si può admettere l' ottimismo del mondo quale ei se lo infinse; ma crederei che esaminando bene l' ottimismo rosminiano si troverebbe che oltre agli imprestiti tolti alle scuole moderne, si vale a cristianeggiarli dei principii stessi su cui Leibnitz e Malebranche fondarono i loro sistemi ora screditati. Leibnitz pretendea che la sapienza obbligava Dio a scegliere fra i possibili mondi l' ottimo; Malebranche pretendea che la bontà obbligò Dio, nell' ipotesi della creazione, a far sì che l' opera esteriore fosse una manifestazione infinita di sua gloria, dal che egli traeva *a priori* anche la necessità della incarnazione. Rosmini unisce i due pensieri, e fonda il suo ottimismo sulle leggi necessarie della bontà e della sapienza divina, come se Dio fosse obbligato a manifestare infinitamente questi attributi nell' opera sua. Ora l' argomentar di Leibnitz dalla sapienza divina non ha forza a concludere che Dio dovesse scegliere il mondo ottimo, perchè la sapienza è soddisfatta quando prende mezzi adatti al fine cui intende, e così basta che Dio scelga quel mondo che produrrà tanta manifestazione esteriore di sua gloria quanta ne intese; l' argomentare di Malebranche dalla bontà divina non conclude nè anche a provare che essendo quella infinita debba produrre un' opera esteriore capace di recargli gloria infinita, perchè Dio non è obbligato nè a creare, nè creando a cercarsi gloria infinita dall' opera esteriore; quindi l' unione dei due principii con cui Rosmini volle emendare il difetto dell' ottimismo leibniziano, e correggere e rinforzare quello malebranchiano, non produce dimostraziona più soda di quelle date dai suddetti. Nello sviluppo poi della sua teoria è facile il ravvisare, che mentre quei due autori usarono termini riservati rispetto alla libertà divina minacciata dai loro principii, Rosmini parla con molto maggior franchezza. Leibnitz almeno admettea in Dio una scelta fra i mondi possibili, Rosmini dice chiaro che *un solo mondo fu possibile*, e lo è di fatto nel suo ideale, poichè consiste nella produzione di tutto il possibile. Nè Malebranche, nè Leibnitz avrebbero poi parlato sì duramente della necessità del male come fa Rosmini, fino a dire che « non solo *la limitazione*, non solo « *la deficienza*, ma *la caduta* della creatura, con tutti i miserabili gradi pei « quali discende, conteneasi *virtualmente* nella eterna idea » (*Teod.*, 738). Noteremo che si dà una singolar idea della bontà divina con dire che *virtualmente* contenea il peccato, com'è dare una singolar idea della sua sapienza il dire che fa altrove Rosmini, che Dio dispose « nel momento della creazione « tutti gli esseri naturali, così che a certi tempi dovessero fallire nelle loro « operazioni, e così riuscire in punizione dei malvagi, » e aggiugnere che certi mali, in cui coi malvagi sono involti anche i buoni, *vengono quasi* praeter intentionem *dell'autore della natura* (*Ib.*, 556). Da una sapienza infinita sembra dovrebbesi attendere, che nello prestabilire l'armonia del male di col-

tica religiosa e civile; i quali poi per effetto delle altre sue teorie pigliano un' estensione e universalità che non aveano presso i loro inventori.

Del resto gli ammiratori delle rosminiane cose poco sperti se ne mostrano quando mal soffrono ogni dubbio, ogni critica che sopra il loro valore s' elevi. Ascoltino anzi l' autore stesso, che sebbene morda spesso l' ignoranza e insufficienza della filosofia volgare, e della scienza de' suoi coetanei (eterodossi e cattolici) abbastanza chiaramente indicò che la sua dottrina, come quella che si propone di correggere errori, di portar luce nuova, di riabilitare le antiche dottrine dimesse ed obbliate scostandosi dall' insegnamento comune, dovea dar luogo a polemiche nuove, ed anzi a quello scandalo che nasce in certe menti retrograde nelle *epoche in cui l' umanità da una riflessione sorge ad un' altra maggiore, e l' ordine morale patisce una modificazione notabile* per variarsi il grado delle cognizioni umane (*Della Cosc.*, *n.* 820, 821) (1). Ascoltino ancor più come spesso ei raccoman-

pa col male di pena, limitasse i mali fisici, conseguenti ai mali di colpa, ai soli peccatori. Il cristianesimo ci dà altra spiegazione del perchè i giusti vanno soggetti a certi mali in comune coi malvagi: *Nemo mundus a sorde*, ed i mali fisici dove non hanno ragione di pena sono veri beni ed esercizio di virtù pei giusti. Rosmini parci non usufrutti abbastanza tal principio in cui sta la soluzione.

(1) Non disse anzi Rosmini che gli parea doversi *il sistema morale travolgere*, e noi travolse davvero prendendone il punto di vista dal lato opposto a quello finora creduto solo vero? E v' è a stupire se altri non si accomoda nè del principio nè degli effetti di tale travolgimento? Vedasi un esempio di queste bellissime inversioni rosminiane: « Nel secolo scorso, « dic' egli, si voleano derivare i doveri dai diritti anzichè i diritti dai do« veri, ed era dottrina funestissima di disumano egoismo. Il secolo XIX « proclamò la dottrina opposta, ed è la sola vera, la sola umana » (*Della Ess. del Dir., l. 1, c. 5, a. 4*). Una potente autorità, cioè un brano di lettera di *madama Guizot*, è recata (in nota ivi) all' appoggio di questa teoria che *i diritti sono figliati dai doveri*, e non viceversa. Ma per verità non è il solo secolo XVIII che ebbe torto di credere all'opposto, poichè tutti i secoli anteriori crederono che in assoluto il *diritto* di Dio, che non ha doveri, fosse la fonte di tutti i diritti e i doveri umani; i filosofastri del secolo scorso non errarono nel supporre figliati i doveri dai diritti, e non viceversa, ma nel supporre diritti arbitrari che ogni individuo s'arrogava, negando o trascurando i doveri, e prima di tutto quelli verso Dio. È però vero che i moralisti antichi, e perfino i pagani come ci attesta Cicerone, credeano buonamente che la prima legge legislatrice fosse Dio in persona, Dio reale che comanda o vieta, e non aveano pensato alla *autorità dell'ente ideale*, nè ai *doveri verso la verità impersonale*. Cicerone, per non parlare dei cristiani filosofi e teologi, dice che *la legge principe ed ultima è la mente di Dio che tutto con ragione comanda o vieta, mente che non può non essere ragionevole, ed essendo ragione divina non può non avere la forza di sancire il bene ed il male;* sicchè ei conchiude che *lex vera atque princeps apta ad iubendum et vetandum, ratio est recta summi Jovis* (De leg., II, c. 14). Vedansi questi passi ciceroniani che chiariscono il senso di alcuni testi già addotti sopra, § 8° sulla definizione della

di di meditar le sue dottrine, e astrusa ne dica la intelligenza, e confessi che certi preblemi (e ceme abbiam veduto non certo da poco) presentino difficoltà gravi anche nel suo sistema, e spenda non piccola parte delle opero sue a preoccupare le obbiezioni, e quella singolarmente del pericolo di panteismo. Quale meraviglia pertanto se consentendo con lui circa l'astrusità delle sue teorie, e le obbiezioni che possono patire, altri si dimostri tanto men soddisfatto di quelle quanto coll'aumentarsene gli sviluppi ne crescono o gliene sembrano crescere le oscurità, e i pericoli? V'è più ancora; l'autore medesimo bene spesso ci avvertiva nelle sue opere che vi stava non solo una dottrina per sè astrusa, ma qualche cosa come un seme recondito, celato, e quasi direi misterioso; e gli ultimi scritti suoi ci appalesano chiaramente che di certe sue idee l'autore era astretto a parlar con molta riserva, o anzi a tacerne. Ci manifesta esso stesso (*Costit. sec. la giust. soc.*, *c.* 2), cho un'opera, in cui fin dal 1827 esso mettea le fondamenta del suo ius pubblico, non gli fu consentita alla stampa, *perchè allora ci era chiusa la bocca, e impedita la comunicazione del pensiero.* Ci dice nella prefazione all'opera delle Cinque Piaghe il suo presentimento, che la dottrina ivi esposta non rinscirebbe gradita alle due potestà; ed egli ciò scriveva nel 1832 e 1833, quando era recente l'enciclica di Gregorio XVI, 15 agosto 1832, in cui conviene pur vedere uno spirito e un modo di apprezzare le cose assai contrario a quello del libro rosminiano.

Certo che quando il Pontefice tuonava contro certi novatori cattolici, sclamando che *sarebbe senza dubbio cosa colpevole, e affatto contraria al rispetto con cui si deono ricevere le leggi della Chiesa, l'improvare, per uno sregolamento insensato d'opinioni, la disciplina stabilita da lei intorno alla amministrazione delle cose*

leggo. Un'altra bellissima variotà recata dal Rosmini all'etica in conseguenza del suo principio, è la classificazione dei doveri. Fin ora i doveri si divideano tripartitamente, verso Dio, verso noi stessi, verso gli altri; Rosmini ora c'insegna che « i primi doveri, almeno astrattamente considerati, sono *verso la « verità impersonale*, e non ancora verso una data persona » *(Ess. del Dir., ib., 3, a. 5)*. Lo parole *almeno astrattamente considerati*, sono correttive, ma il lettore vedrà da sè che questo cenno sui doveri corrispondo perfettamente colla teoria dell'ente ideale (ente metafisico impersonale) che si converte in morale. Certo che era già un bel trascendentalismo supporre una *legge legislatrice* produttiva di morale obbligazione senza idea di volontà divina imperante, è ancor più bello porre a capo di tutti i doveri quelli verso *la verità impersonale;* restano così sfumate nel puro ideale anche le teorie *dell'esigenza e del riconoscimento pratico degli enti;* è questo il panteismo ideale applicato rigorosamente alla morale. Intanto divideremo l'etica in quattro parti, la prima tratterà dei doveri verso *la verità impersonale* (la qualo dovrà bene essere amata prima e sopra ogni cosa), lo altre tre consuete verran dietro come potranno.

sante, alla regola dei costumi, ai diritti della Chiesa e de'suoi ministri, ovvero l' accennare quella disciplina come opposta ai principii certi di diritto di natura, o presentarla come difettosa, imperfetta, soggiacente all' autorità civile ; e soggiugne che *è affatto assurdo e sovranamente ingiurioso per la Chiesa il porre in mostra una certa ristorazione e rigenerazione come necessaria a provvedere al suo accrescimento e conservazione, quasi che ella potesse essere riputata esposta a svenimenti, a oscurazioni, o ad altri inconvenienti di tal natura* ; quando ivi pure il pontefice caratterizzava con tanta energia i mali e la sragionevolezza della licenza della stampa, e tacciava come *falsa, temeraria, ingiuriosa alla S. Sede, feconda di mali pel popolo cristiano la dottrina di coloro che presentano la censura dei libri come troppo onerosa*, o peggio ancora *come opposta ai principii di rettitudine e di equità ; quando dicea di nulla poter prevedere di utile nè per la religione, nè per la civile società nei voti di coloro che voleano la Chiesa fosse separata dallo Stato, e che si rompesse la concordia mutua fra l' impero e il sacerdozio* ; e deplorava con energiche parole la smoderatezza delle opinioni, l'amor delle novità, gli assalti all' autorità della Chiesa e ai diritti dei Vescovi, e a quelli dei sovrani ; quando quel pontefice si adoperava con ogni possa a legare concordati perfino colle potenze protestanti, certo che i tempi *non erano opportuni* a sciorinare la dottrina Delle Cinque Piaghe, per conchiudere che *la Chiesa incatenata ignominiosamente al carro del laicale potere, dopo mille avvilimenti e sciagure, trovasi così sfinita di forze da non sapere pur conservare e difendere a se stessa la nominazione dei proprii pastori* (Ib. c. 5) per censurare l' attual disciplina intorno alle elezioni dei medesimi, a titolo d'un *diritto divino morale* di nuova invenzione, la cui osservanza ella avrebbe per tanti secoli trasandato, per dire che i concordati sono *delusioni diplomatiche*, palliativi alla piaga della Chiesa, per censurare arditamente le scuole ecclesiastiche, e il corpo episcopale, in cui si concede trovarsi sempre dei santissimi vescovi, ma ora quasi sol per modo *di eccezione* (Delle Cinque Piaghe, pag. 48 in nota), con altre cose simili esposte nel libro, e nelle lettere che vennero a commentarlo.

Noi non entriamo con questo dire in merito di quelle scritture giudicate, nè nell' indagine dei motivi della loro ecclesiastica condanna ; osserviamo il fatto, e il fatto è che quell' opera se la tenne l' autore per quindici anni nello scrigno, e sebbene fosse destinata a rivelare *urgenti mali* e piaghe, che egli credette vedere nella Chiesa, non giudicò opportuno nè di dedicarla ad un pontefice di cui per quanto ora si dice godea il favore, e da cui

era stato autorevolmente incoraggito ai lavori di religiosa filosofia, nè di pubblicarla, con sua o con altrui approvazione. Soltanto dopo morto il pontefice Gregorio XVI, e per opera di non prudenti amici, fu portata a torchi liberi, dai quali uscì dedicata non al pontefice regnante ma al clero, in lingua volgare per cui a tutto il laicato venner partecipate le terribili piaghe della comune madre, cui il laicato però non saprebbe per niun verso rimediare. Simili cose per altri rispetti posson dirsi di quel breve riepilogo della filosofia della politica rosminiana, che è la sua *Costituzione secondo la giustizia sociale*, escita in luce quando il fremito rivoluzionario minacciava delle costituenti tutti i troni, e le civili società in Italia; opuscolo in cui le quistioni che nella Filosofia del diritto, e in altri libri di politica teoria, sono coperte d'un immenso tritume e involte in timide ambagi (circa la repubblica e la monarchia, circa le relazioni fra Chiesa e Stato, la libertà d'insegnamento e la censura libraria, e intorno ad altre simili materie) compaiono troncate con un articoletto di costituzione, o risolte con brevi e dommatiche formole nelle osservazioni. Se pertanto l'autore si lagna sì spesso che in niun libro de'suoi avversarii si trova esposta la sua dottrina (*Teod.*, *Pref.*), convien anche dire che in certe parti essa fu oscuramente proposta, e che per evolgerla e comprenderla conviene oltrepassarne la scorza.

Noi crediamo, come abbiam già detto, che il sig. Rosmini, non ebbe egli stesso fin da principio chiara idea del sistema a cui lavorò per oltre venti anni, traendone gli elementi ora dalle dottrine comuni delle scuole, ora da quelle dei novatori moderni; e per quanto poi non dubitiamo della sua riverenza e sommissione all'enciclica gregoriana nelle parti decretorie, per quanto riverentemente l'abbia talvolta citata nella sua Filosofia del Diritto, è pure assai chiaro a vedere che esso non entrò nello spirito dei suggerimenti e dei moniti che il pontefice dava in quella, suggerimenti e moniti atti a tracciar la via a risolvere i problemi sociali moderni più importanti (Vedi i documenti in fine del volume *Giudizi della S. Sede*). L'enciclica ha due parti distinte: la prima condanna empietà o errori manifesti, la seconda riprova certe novità e opinioni di riforme religiose e civili promosse allora da molti ardenti cattolici, specialmente francesi e belgi, sovra principii di cui il pontefice fa vedere, se non la reità e falsità intrinseca e assoluta, però il pericolo, e l'insussistenza, contrapponendovi i veri principii della sapienza cristiana, nelle materie singole di cui fa cenno. Considerata anche da questa sola parte l'enciclica conteneva grandi lezioni, poichè il

pontefice anche dove non tratta, strettamente parlando, di fede e di costumi con autorità divina, è pure, come già dicemmo altrove, la più grande autorità umana, il più grande dottore in fatto di verità razionali e morali. E se i dottrinarii d'ogni taglio non avessero altri sprezzato, altri negato i lumi ch'esso loro dava colà, non troverebbero adesso d'aver predicato per quasi vent'anni informemente la libertà, l'eguaglianza, il progresso, i diritti dell'uomo, l'umanità, la riforma o rivoluzione pacifica, a profitto di Mazzini e soci, che mandano al vento come bolle d'aria le loro sottili e vaporose teorie fatte per commentare in senso benigno quelle parole, senza ricorrere schiettamente alle grandi idee di autorità e di dovere, che ne sono l'unica salvaguardia. E per quanto alle opinioni rosminiane basta il più superficiale raffronto a vedere che discordano spesso dalla filosofia dell'enciclica, e che ciò dovette essere al Rosmini causa d'imbarazzo nello esporre certe sue teorie sociali, che poi prendono più precise forme nelle sue opere ultime.

Il pontefice, p. e., condanna i biasimatori della disciplina ecclesiastica e i promotori delle novità, Rosmini nel libro Delle Cinque Piaghe foggia una teoria della disciplina antica assai diversa dai veri risultati della storia (1); senza proporre colà però modo alcuno di mutazioni disciplinari, ma ecco che nel suo progetto di costituzione attua ricisamente la sua idea principale, decretandovi le elezioni vescovili a clero e popolo, a titolo di ritorno *alla disciplina antica* (*Costituzione secondo la giustizia soc. ecc.*, 3), ma tal ritorno sarebbe pur sempre un grande attentato del poter civile all'attuale disciplina della Chiesa. Il pontefice deplora l'empietà delle dottrine che si spargeano già ai suoi tempi dalle cattedre e per le stampe, e la imprudenza dei cattolici nel chiedere tale libertà; Rosmini, abbiam veduto, come assottigli l'ingegno nella Filosofia del Diritto per porre ai governi civili dei popoli della *terza età*, delle nazioni che hanno *un gran bisogno di parlare* (ragioni stupende!) la quistione di giustizia, alla Chiesa quella di prudenza, sulla censura; gli articoli 36 e

(1) Vedansi le *Lettere storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe*, opera del P. Agostino Theiner, in cui egli esamina particolarmente la quarta piaga che Rosmini derivò dalle *elezioni vescovili*. Possono vedersi alcune note che si trovano in fine di un opuscolo intitolato *Rivista retrospettiva di un fatto*, Vercelli 1848, tipi Degaudenzi, in cui si fa un breve esame di tutte le Cinque Piaghe. Meglio poi fia se si consulti il Tommasini (*Velus et nova ecclesiae disciplina*), dove insieme alla erudizione recata in campo dal Rosmini nel suo libro anccitato, si trovano altri copiosi monumenti e fatti che riducono al giusto valore il senso di quelli citati dal Rosmini nell'opera sua, in cui il Theiner già rilevò trovarsi piuttosto fantasia che scienza e discussione profonda-

38 della costituzione sua sciolgono il nodo. Nel primo ci proclama la libertà di stampa, senza la limitazione che lo Statuto Albertino appose pei libri sagri e religiosi; inserisce una inefficace riserva di diritto di censura alla Chiesa, ma come se questa non avesse già dei canoni in proposito, nelle osservazioni rimette *alla sapienza di lei l'istituire o no una censura*. Nell' articolo 38 proclama la libertà d' insegnamento come *diritto naturale e prezioso di chi sa*, diritto che niun governo che voglia vivere e tener la società in pace accorderà mai così largamente *a priori* (1). Il pon-

(1) Vedasi con quali osservazioni Rosmini appoggi il suo ultraliberale articolo. « È un diritto prezioso *della natura umana* che *chi sa* possa insegnare « senza incontrare proibizioni, intoppi, moleste formalità dalla parte del go- « verno; giacchè gli impiegati del governo in punto *di verità a di scien-* « *za* non hanno alcun titolo che li privilegi sopra gli altri cittadini, e l'auto- « rità civile è incompetente in tali materie, dove altro non vale che la pura « ragione, e nelle cose divine il magisterio della Chiesa ». Noi non ci picchiamo d'esser filosofi come il sig. Rosmini, ma vorremmo sapere d'onde ei cavi il diritto dell'*umana natura* di insegnare? Parlando di natura, l'umana nella scala delle intelligenze è l'ultima, e non ne ha altra inferiore a cui insegnare, fuorchè ai cani ed ai papagalli; dunque lo insegnare non le è, propriamente parlando, naturale niente più che il comandare, sul che tanto ci dicono i dottrinarii che siamo tutti eguali. Può dirsi con verità diritto dell'angeliche nature l'illuminare e reggere le nature intelligenti inferiori, e in ultimo l'umana che soggiace alla infima fra le nature angeliche, ma fra uomini non vi possono essere se non diritti individuali, acquisiti, rispettivi, fondati su titoli inerenti a qualche qualità personale, che dia ad uno il diritto di far da maestro, ad altri il dovere di essergli discepolo. Rosmini però ristringe quelle parole vaghe con dire che tal diritto compete a *chi sa*, dunque convien dire che non è più quello un vero diritto dell'umana natura. Sia però comunque, ma chi constaterà *chi sa?* Basta forse sapere per insegnar bene e con frutto? I furfanti corruttori dell'insegnamento sono forse pochi? Chi ne farà giustizia? *L'opinione pubblica cioè la ragione collettiva*, dice egli, *fa giustizia sufficiente al merito degli insegnatori*. Sogna il sig. Abate o è sveglio? Ei suppone dunque un popolo di dotti che avrà una opinione pubblica sì illuminata da poter giudicare dei maestri. Ancora se si trattasse soltanto di pure scienze fisiche in cui niuno ha interesse o brama di essere ingannato, ma convien osservare che egli parla di *verità* e di *scienza*, e di tutta cioè la scienza razionale, poichè la morale la diede già in governo ai filosofi, e la parte del *magisterio della Chiesa nelle cose divine* è secondo le sue idee molto ristretta in sè, e non ha effetti civili, per le sue disposizioni progettate come sopra. Intanto la sua teoria sulla libertà dell'insegnamento è fondata sul principio delle *capacità* di cui tanto parlarono i moderni, capacità che altrove abbiam detto essere una condizione all'esercizio d'un diritto, ma non essere per sè sola nè il diritto, nè un titolo di diritto in nissun genere. Egli poi qui confonde la facoltà, l'attitudine, la libertà col diritto, sebbene altrove avesse detto che *diritto* vuol dire qualche cosa di più, ed include un'idea di *podestà*, di *autorità* (Ess. del Dir., l. 1, c. 1), ora si è appunto questa *autorità* d'insegnare per cui avere non basta il puro sapere. Ma i governi, dic'egli, non hanno competenza in tali materie, e col pretesto *di dirigerne l'istruziona* spesso la traggono a *monopolio*, e ne fan *mezzo di dispotismo*. Rispondo: se il *diritto* d'insegnare fosse in *chi sa* naturale, i governi cioè la società che è *la ragione collettiva*, avrebbe anzi tutti tal diritto in preferenza ai privati, e ne seguirebbe il diritto al monopo-

tefice mostra nulla esservi da sperar di buono dalla separazione dello Stato e della Chiesa, Rosmini che già si scagliò furiosamente contro i concordati e *le protezioni dinastiche* nelle Cinque Piaghe, e nella filosofia del diritto ora predicò la libertà della Chiesa, ora diede in balìa del poter civile la modalità esteriore dei suoi diritti, non parla nella sua costituzione nè di separazione, nè di protezione, ma opera la separazione, come abbiam veduto (*Parte* 2, *c.* 8), assicurando alla Chiesa mera libertà, espungendo qualunque professione religiosa dello Stato, e non parlando di verun concorso dello Stato a mantenimento delle leggi di Chiesa, o anzi negandolo espressamente nel punto trattato all'art. 36, e ponendo Stato e Chiesa sul piede *di naturale e legittima in-*

lio per mezzo dei corpi accedemici dai governi stabiliti. Per altro lato se il monopolio dell'insegnamento è un gran male, l'anarchia dell'insegnamento è peggio ancora in ogni genere. Quindi lo stato normale è quello, che coi principii rosminiani di libertà pura non può aversi, che cioè il governo, la società, riceva dalla Chiesa la verità suprema morale, che è fondamentale a tutte le scienze razionali e sociali, e che il governo stesso concorrendo a porla in sicuro lasci libertà nelle cose dubbie, procuri mezzi d'istruzione pubblica senza però farne monopolio. Così fecero tutti i governi cristiani e savii.

Dissi però che ciò non può ottenersi nell'ideale rosminiano, che spogliò d'ogni guarentigia civile le dottrine della Chiesa, e ideò uno Stato per nulla cristiano; quindi vanno anche al vento tutte le sue invocazioni di leggi energiche per reprimere gli abusi del prezioso diritto d'insegnamento, e si dica lo stesso per quelli di associazione, di libertà di stampa. Così fanno tutti i dottrinarii moderni; dopochè hanno posto avanti un principio mal formolato di ruinose libertà, come fossero diritti *naturali preziosi*, chiedono poi a piena gola leggi e tribunali per reprimerle, come i ragazzi che mettono il fuoco in casa, e poi chiedono la gente a portar acqua. Ma chi le farà nel sistema rosminiano tali leggi, chi le applicherà? I legislatori e magistrati? sono *impiegati del governo*, organi *dell'autorità civile*, ora se questa è *incompetente* a giudicare in materia *di verità e di scienza*, come potranno gli uni far leggi, gli altri applicarle per giudicare fra la stampa buona e la rea, fra l'insegnamento buono e l'abusivo, le associazioni morali o immorali e irreligiose? Ci vorrebbe anzi in ciò la massima competenza. La Chiesa? Mai no certo; Rosmini le disse che le sue censure non saranno sanzionate da veruna pena civile, dunque nè preventiva nè repressiva. Resterà *l'opinione regina* a regolare anche in ciò i legislatori e i magistrati, e così tutte le superlative teorie sul cristianesimo oggettivo finiscono in uno stato di società civile in cui in poco tempo il senso morale diverrebbe un problema, e in cui i legislatori e maestrati (come già indicammo p. 514) rimarrebbero senza criterio fisso a giudicare che cosa sia religioso o irreligioso, che cosa sia morale o immorale. Del resto tutte queste teorie rosminiane esposte qui e nella Filosofia del Diritto sulla libertà di stampa, di insegnamento e simili, peccano in ciò che egli non considerò che la quistione di impiegare la prevenzione o la repressione ad impedire gli abusi di tali libertà è una quistione meramente modale, accessoria, politica, e non di diritto naturale; ond'è che mettendo avanti quelle libertà come diritti naturali e assoluti si toglie all'autorità tanto il diritto di reprimere come quel di prevenire, poichè in astratto son due modi questi del diritto medesimo, e secondo le circostanze particolari l'autorità sol deve prudentemente scegliere il più opportuno in pratica.

dipendenza (Ib. Osserv. all'art. 38). Il pontefice accenna al pericolo delle associazioni come ora sono promosse, Rosmini dopo le sue teorie sfondolato sull' ente ideale, sull' *umanità che aspira a raccorsi in uno stesso centro*, e sulla società (*Fil. del Dir.*, *v.* 2, 1554) trova *non abbastanza espresso nelle costituzioni moderne questo diritto* di associazione, diritto che ci dice *naturale e prezioso*, e perciò non si contenta del diritto di adunarsi pacificamente formolato nello Statuto Albertino, ed altri simili, ma proclama il diritto di *associazione libera*, per far argine all' uopo *al secreto dispotismo del governo* (1). Il pontefice lamenta, e con quali parole! le massime che si spargono per iscuotere l' obbedienza ai principi legittimi, Rosmini dopo di avere nelle Cinque Piaghe mostrato, come nota il Theiner, gravi e ingiuste prevenzioni contro i principi, dopo d' avere nella Filosofia del Diritto sofisticato sulla signoria e sull' impero civile, e su altre cose che non occorre ripetere, mentre di nome nega la sovranità popolare nel suo progetto di costituzione, di fatto la sancisce, disautora i principi italiani col suo piano di repubblica regia, corre dietro a certe utopie giobertiane sul papato e sulla dieta romana, e potrebbesi dire alla mazziniana sulle costituenti (*Ib., Appendice*). Il pontefice esorta « coloro che si applicano alle scienze ecclesia« stiche e alle quistioni di filosofia, di non fidarsi imprudentemen« te al loro spirito solo, che li allontanerebbe dalle vie della ve« rità. . . . . Di ricordarsi che Dio è *la guida della sapien« za e il riformatore dei savi*, e che non si può fare che noi co« nosciamo Dio senza Dio, che insegna per mezzo del Verbo agli « uomini a conoscere Dio ». Rosmini va sempre avanti nel sistema novatore in filosofia per cui vuol far conoscere Dio per autorità del suo ente ideale, vuol fondare l' etica sui doveri verso *la verità impersonale*, e dopo d' avere nel libro della Società e del

(1) Vedansi le osservazioni del Rosmini all'articolo 35 del suo progetto di costituzione. Ma diciam noi parla forse Rosmini ai selvaggi per comporli in società, o non anzi agli Italiani che sono già popoli per dare ai loro Stati una mera *forma organica*, come disse all'articolo 1 della sua costituzione? La libertà naturale d'associarsi (supposta anche tanto vera e primigenia e ampia quanto la suppose erroneamente Rousseau) non è più intiera per tali uomini già vincolati in società civile; Rosmini adunque fa come se predicasse il *prezioso e naturale diritto la libertà naturale* di coniugarsi ad un uditorio di coniugati. Distinguiamo sempre e molto la libertà di adunarsi pacificamente concessa per solito dalli statuti moderni, dalla libertà di *associarsi* indefinitamente chiesta dai novatori utopisti, o socialisti. Associare, associare è il grido di Mazzini, e non basta a precauzionarsi dal pericolo di tali associazioni il solo vietare preventivamente le associazioni clandestine, e credersi abile a reprimere le manifeste, che possono prendere proporzioni tali da non temere o anzi affrontare la repressione.

suo fine, e in altri politici parlato tanto della influenza del cristianesimo sulle società cristiane, lo mette allo scarto nella sua costituzione, e ci viene a dire che *l'opinione pubblica, cioè la ragione collettiva, è la vera regina degli stati costituzionali*, e quella sola dà per giudice della *verità e della scienza*, almeno civilmente parlando, e sebbene riconosca nelle cose divine il magisterio della Chiesa è abbastanza chiaro che il suo sistema tende a emanciparne, e secolarizzare tutta la scienza razionale e la politica.

Tre cose emergono innegabilmente da tutto questo; che Rosmini provò grande difficoltà ad accomodare alle massime, ai consigli e ai suggerimenti dell' enciclica gregoriana le sue teorie ideali, che queste andarono oscuramente, timorosamente e confusamente sviluppandosi, che quando i tempi parvero più opportuni ne emersero nelle opere successivamente escite in luce, e specialmente nei suoi ultimi opuscoli, principii e progetti di pratiche disposizioni mal conciliabili con quella.

Ed ancora potremo noi dire che questi contengono esplicito tutto il suo pensiero nelle materie di cui sopra? No, perchè egli parla del suo progetto di costituzione come d' un *seme di unità interna*, lo dice solo *tendente a dare una base solida all' ordinamento della civil società* (Ib., c. 3, e c. 11). E veramente a procedere con tutta schiettezza e logica, dovrebbe professarvisi espresso l' indifferentismo dello Stato in fatto di religione, la libertà politica intiera del pensiero e della coscienza, la abolizione d' ogni potere regio, l' associazione libera e la mutabilità perenne degli ordini civili, cose tutte che emergono dai principii, e sono già più o meno implicitamente proclamate nella costituzione e nelle osservazioni sue. Altri vi mediti sopra, e troverà facilmente aprirvisi la via al socialismo per quanto involontariamente, noi ci contenteremo di dire che sebbene il Rosmini impingui i suoi volumi di dottrine cristiane, e di verità bellissime di cui ci fu impossibile far cenno (perchè altrimenti avremmo dovuto andare all'infinito), vi sta sotto però un ideale che le corrode, che questo è oscuro e progrediente, è scolpito in ogni parte su quelli del filosofismo moderno. Questo è l' unico punto importante del suo sistema perchè ne è il fondamento e l' ordito, il resto non sono che accessorii o fiori ; se pertanto egli non seppe, o non potè esporlo fin da principio lucidamente, forsechè è ragionevole la lagnanza di non essere inteso? Per me sto certo che quando lo sarà, la sua filosofia avrà la sorte dell' altro moderno di cui non è al postutto che un episodio.

Noi lo ripeteremo a sazietà se occorre, che non facciamo

punto veruna quistione personale, nè psicologica; da oltre venti anni ci è conta la fama delle virtù sacerdotali del sig. Rosmini e dei suoi discepoli nel sagro ministero; ci sono conti i frutti che dierono e danno alla Chiesa; e l'aderire loro saldamente alla autorità di Pietro è l'elogio e la guarentigia della lor fede. Ma quanto alla filosofia trascendentale, cosa fatta unicamente dal Rosmini, e che avrebbe potuto riguardarsi come adiafora in altri tempi e senza l'applicazione alle odierne quistioni religiose e sociali pratiche, fin dal suo primo apparire l'abbiam messa in quarantena; al leggere il *N. Saggio* quando era tuttora sì avviluppata la questione intorno alle dottrine lamennesiane, abbiam creduto doversi aspettare che i lavori successivi dell'autore dando maggiore sviluppo alle sue idee le chiarissero, che lo studio dei dotti, e l'opera del tempo nè determinasse il valore. Ed ora a noi sembra che le condizioni siano ormai opportune a giudicare questo sistema, nientemeno che originale, in relazione a quelli che volle imitare ed emendare. Se qualche parola ci potè sfuggire che possa sembrar dura non è per l'autore illustre, non per le sue intenzioni, fu solo o per certe opinioni parziali di cui evidente ne parve la assurdità e il paradosso, o pel complesso del sistema dal quale sembraci emergere sempre più quell'unico errore, quell'errore del secolo, che altri sospettarono fin allo suo primo apparire, il panteismo. Nè già un panteismo espresso, grossolano, che non può entrare in mente d'uomo onesto o di ingegno e di filosofica cultura dotato, un tal panteismo nessuno dei pensatori germani nè francesi lo ammette, tutti anzi pongono la loro riputazione a tergersi dalla nota di panteisti, ma siccome ciò non ostante è cosa ormai chiara come il sole che i loro sistemi contengono il concetto panteistico, e consistono nel vestirlo di forme nuove e sottili, così crediamo doversi cercare se non avvenga al sistema rosminiano il pericolo di riuscire allo stesso esito per forza dei principi speculativi tolti alla filosofia eterogenea, così che senza nemmen porre in dubbio che l'autore sia panteista, può ben divenirlo il suo sistema, e dare quindi favore alle tendenze socialistiche che pur vorrebbe combattere (1).

(1) Per meglio vedere come le dottrine del signor Rosmini abbian potuto declinare verso l'errore del secolo, senza che l'autore se n'avvedesse, basterebbe ricordare che a dispetto delle savissime sue osservazioni (da noi riferite sopra, pag. 9) egli non lasciò passare nel suo sistema *come di contrabbando* soltanto *una proposizione gratuita*, ma fabbricò un'intiera teoria ideologica, che, come avvertiva il Sola (sopra § 2), già di sua natura inducea il pericolo di condurre lo studioso incauto al panteismo. Ma vuolsi ancora indicare un pericolo superiore a questo, pericolo che viene dal principio stesso che diede

Eppertanto certi mal destri patrocinatori delle cose rosminiane crediamo che anzi tutto sarebbe pregio dell' opera s' impegnassero a comprenderle, a penetrarne le sottili e astruse finezze, il che non si farà mai senza una più che superficiale cognizione del trascendentalismo straniero, che mutò i nomi alle cose, ed alle idee il valor comunale ; crediamo che in secondo luogo converrebbe ricordassero il motto francese, che l' uomo non è mai *tutto il suo sistema niente altro che il suo sistema*, nè credes-

origine a quella e ad altre ideologie: « L'error capitale di Platone (dice un an« tore recente), che fu il mal seme onde presero radice e sorsero, più o meno « modificati, altri sistemi vecchi e nuovi in fatto d' ideologia, venne espresso « in poche parole, e molto bene, da s. Tommaso nel primo delle sue metafisi« che: *Erravit* (Plato) *in sua positione quia credidit quod modus rei intelle« ctae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem.* Siccome l' intendere che « facciamo queste cose sensibili e materiate non può essere che immateriale, « perchè tale è l'operazione dell'anima qual è la sostanza, frutto quella radice « questa, e l'una e l'altra immateriali, quindi stabilirono per oggetto proprio « e immediato del nostro intendimento un essere immateriale » (*I primi elementi del sistema di V. Gioberti*. Prefazione dell'Edit. Bergamo 1849). L'autore accenna quindi dei sistemi ideologici di Platone, di Marsilio Ficino, Malebranche, Gioberti, Rosmini, e dimostra l'erroneità di quella foggia di vedere, Noi per quanto fa al caso nostro osserveremo che quell' errore da sè solo non contiene il concetto panteistico, e di fatti non ebbero nota di panteisti quelli fra gli autori sovra indicati che supposero pluralità d' idee, ma che venendo l'ipotesi platoniana in connubio col principio ideologico rosminiano dell' esservi *un'idea sola*, sembra doversi di necessità conchiuderne il panteismo vero o reale. Non si tratta più soltanto del pericolo temuto dal Sola, che stabilito che v'è una sola idea, altri si metta in capo che vi è una sola sostanza, ma si tratta di non poter più evitare questa conclusione, poichè se il modo dell' essere reale nell'oggetto inteso è il modo stesso della mente nostra nell' intenderle, tant'è dire che v'è un' idea sola, come dire che v'è una sostanza sola. Quindi il pensiero platonico produttivo di molte ideologie erronee, diviene panteistico nelle condizioni speciali dell'ideologia rosminiana; e quel pensiero si trova pure in tutte le ideologie panteistiche tedesche in modo anzi superlativo.

Essendo però in apparenza disparate le due ipotesi, poichè quella di Platone sovrasta per così dire alla ideologia, e tende a farla emergere dall'ontologia, e quella rosminiana dell'unica idea sembra veramente psicologica e intrinseca all'ideologia stessa; essendo di più il principio platonico ripudiato dal Rosmini, e da qualunque filosofo cattolico, ove gli si pari alla mente nudo, e colle sue conseguenze rovinose in molte maniere, ma nondimeno affacciandosi spesso in aria speciosa, per un lato ha potuto rimanere men facile al Rosmini avvertire a porgerne affatto la mente, e per l'altro rimanergli difficile lo scorgere quale aspetto pigli poi, sotto la influenza di quello, il principio dell' idea unica.

Ad una simile inavvertenza crediamo si abbia da attribuire l'avere il Rosmini detto, che l'essere si può predicare univocamente di Dio e della creatura, e poi l'avere nella succitata sua lettera al signor Pestalozza aggiunto, per ispiegare o correggere la frase, *quando per essere s'intenda l'essere comunissimo, ossia la pura esistenza*, senza badare che non vi essendo in Dio distinzione fra l'essere e l'esistenza, col solo supporre che si possa predicare univocamente (con proprietà di termini) una cosa qualunque di lui e della creatu-

sero attribuirsi all' uomo ciò che discende dal sistema ; crediamo in fine che converrebbe comprendessero meglio la distanza immensa che passa sempre tra filosofia e sistema filosofico, e non si esagerassero l' importanza d' un qualunque sistema. Anche pei discepoli d' Hegel la dottrina del maestro non era *un sistema, una filosofia*, ma era *la filosofia*, l' ultima parola il *nec plus ultra* della scienza assoluta ; a loro giudizio era convinto d' ignoranza e d' incapacità chi non vi si sottoscrivesse, era assicurato il trionfo di tal dottrina, e per essa il trionfo religioso e civile del nuovo mondo germanico-prussiano, che doveva assorbire nella protestante sfera la parte cattolica della Germania, e fondare nell' impero prussiano il centro di una nuova civiltà europea ; pochi anni bastarono e il cristianesimo egeliano riuscì a Strauss, la egeliana politica al socialismo il più anarchico ; abbiam già detto che i neogeliani sono ora in Germania i più atroci miscredenti e anarchisti. Con simili principî Cousin fu 25 anni fa salutato qual patriarca in Francia di una filosofia razionale sì, ma risuscitatrice dello spiritualismo, oppugnatrice del sensismo volteriano, ebbene che ne è oggi dell' eclettismo e del suo maestro? Uno dei suoi precipui discepoli ne condannò la dottrina con dire che essa *non fece che degli atei e dei sansimoniani*; un altro, e forse il più ingegnoso dei suoi discepoli stessi (Jouffroy) disse del maestro,

ra, si viene a concedere che loro è comune l' essenza. Il dire che *l' essere, la pura esistenza si predica univocamente di Dio e della creatura* in definitiva non sembra dar altra idea da quella del Lamennais, che cioè *la sostanza della creatura non è radicalmente altro che quella di Dio*, poichè nemmeno costui volle intesa la parola *sostanza* nel senso dei panteisti assoluti. E qui noteremo ancor di passaggio la simiglianza di alcune altre frasi rosminiane anecitate, che *l' essere ha due rispetti*, che *può alterarsi a terminare in Dio o nella creatura sebbene non certo allo stesso modo*, con quelle pure lamennesiane che *l' essere, la sostanza, sussiste sotto due modi, l' uno assoluto e necessario che è Dio*, l'*altro contingente e relativo che è la natura*. Non si può a meno di scorgere che ambi gli autori concepiscono un che identico, sotto *due modi* diversi, in Dio e nella creatura. Quindi per quanto il Rosmini, sinceramente alieno dal panteismo, assottigli il suo pensiero chiamando *essere comunissimo, pura esistenza*, ciò che Lamennais chiamò senza tanti riguardi *sostanza*, sembra nientemeno che quello non possa evitare le obbiezioni cui questo soggiace. Nè varrebbe dire che Rosmini dimostra al postutto, nella lettera al Pestalozza, che non vuol prendere quelle sue parole in senso rigoroso e che non intende significare se non il solo fatto dell'essere e dell'esistere Dio e la creatura, perchè in tal caso molte altre cose lor si dovrebbero accomunare, parlandone noi con eguali parole perchè non conosciamo Dio se non per mezzo delle creature, e pensiamo a lui e ne parliamo in modo umano; per lo che la speculativa rimane terribilmente fuorviata, se non determina con precisione rigorosa il valore di queste parole inevitabilmente equivoche, valore però tanto diverso secondo la natura dell'essere a cui si riferiscono, o secondo che si vuol significare soltanto l'ordine di cognizione, l'idea qual n'è in noi, o l'essere reale qual è in sè stesso.

che *Cousin non è niente filosofo, ma soltanto un oratore molto destro, e un letterato molto spiritoso*; egli stesso venne poi or ora a professarsi rivoluzionario *ab unguiculis*, solerte però nel mutare professioni di fede. Chi non fu assordato dal grido che proclamava 20 anni sono Lamennais, il filosofo cattolico per eccellenza? Cosa è divenuto oggimai? Non dico di sua persona degradata dall' apostasia (fatto personale e psicologico in cui il misero, già cattolico sincerissimo e passionato ma filosofo aberrante, scelse fra la fede umile e l' utopia superba) ma dico del suo sistema i di cui erronei principî si trovarono poi serpeggiare già occulti negli stessi primi volumi suoi i più applauditi e respiranti la pietà la più ardente. Ma lasciando questi tristi esempî che ricordano troppo deplorevoli esiti di empietà mascherata, o di virtù troppo fragili, e che noi riguardiamo però solo dal lato filosofico, abbiam ben anche spettacoli più consolanti di ingegni sublimi, come il Guizot, che vengono edotti dalla sperienza, ricalcando la via malfatta; così fece e fa ancora la scuola ultracattolica e novatrice di Germania e di Francia, che ogni dì più si separa dalla religione e dalla scienza ideale per riabbracciarsi a quella positiva, di cui non seppe conoscere abbastanza in altri tempi il valore agl' illustri e già antichi esempi di Lacordaire, Gerbet, Combalot, Montalambert se ne aggiungono ogni dì dei nuovi, e i giornali ci annunziano che un simile ne dà ora in Germania l'Hirscher, che illuminato dalla romana censura di un' opera sua (*Praesens status Ecclesiae*), non solo vi si assoggettò *et opus reprobabit*, ma ora conta fra i difensori combattenti contro le ree dottrine e le pericolose utopie. Esempi simili non mancano anche in Italia, nè occorre ricordarli se non per onorare la lodevole sottomissione dell'abate Rosmini alla censura dei suoi opuscoli. Noi del resto accenniam questo solo perchè più che mai nel nostro secolo si ebbe a vedere come sia effimera la riputazione dei sistemi filosofici ed ideali, di cui sempre fur pochi quelli che sopravvissero ai loro autori, e se vi sopravvissero non fu già per regnar nelle scuole, ma appena per ottenervi posto fra le opinioni plausibili, e non altrimenti che dopo molte discussioni e modificazioni. E vuolsi ricordare ancora che in fatto di sistemi razionali raramente si può conoscere *ex ungue leonem*, sicchè bene spesso le teorie che apparvero le più splendide nei loro esordî, al conseguire degli sviluppi, e delle applicazioni, manifestarono l'insufficienza o la debolezza o la erroneità dei principî su cui si fondavano.

I discepoli pertanto della nuova filosofia italiana aspettino i giudizi del tempo, non si dimostrino così poco sperti della storia generale della filosofia contemporanea per credere troppo fa-

cilmente originale e certo ciò che viene da fonte straniera e mal sicura; non si adirino se la teologia severa e precisa viene a fare i conti minuti con una teorica che pretende mutare le sue basi scientifiche, e travolgere i suoi sistemi dommatici e morali; una filosofia del cristianesimo non è cosa da pigliarsi a gabbo, nè possibile a creare da uno o da pochi autori (nemmeno da una intiera generazione d'autori) patteggianti colla scienza eterodossa; non è questo affare da transazioni. Che se con ragione s'adirano delle parole e insinuazioni offensive e personali, il meglio crediam noi sia sempre rigettarle, e non moltiplicarle; poichè esse non decidono per nessun dei lati la quistione, esse ne sono un triste accessorio, che niente dà nè toglie per sè al peso delle ragioni, ma ne confonde la discussione.

Del resto gettando uno sguardo imparziale su tutta la moderna speculativa noi confesseremo facilmente che giammai la scienza, o quella che si disse tale, fu più orgogliosa, imprevidente, confusa, ignorante che nel secolo nostro, che produsse in numero stragrande gli immaginosi e ardimentosi aeronauti della metafisica, e in numero comparativamente piccolo assai gli scandagliatori pazienti di quel mare indefinito che è la scienza; produsse utopisti senza numero, sì pochi i pensatori veri, i potenti confutatori dell'errore, i difensori della verità pratica. E perciò noi crediamo che Dio prepara al mondo una lezione d'umiltà, che confonderà gli uomini dall'idea satanica, gli uomini dal razionalismo superbo, gli uomini dalle utopie benevole; Dio salverà la religione, e la Chiesa, e per lor mezzo la scienza e la società, ma il genio, la potenza, e la scienza umana non si potranno gloriare del trionfo, perchè fur deboli anche a difendere la verità conosciuta. La società, ossia *l' umanità* reale, bacerà la mano di Pietro che l'avrà riposta sui suoi cardini, e troverà nei coapostoli di lui, cioè nel cattolico episcopato, quel sale della terra di cui abbisogna sì forte a curar la sensualistica gangrena che la invade. Dio farà la volontà del piccol gregge cattolico che prega per la salute della Chiesa e della società, e non la volontà, nè del settario che predica giustizie di falso conio, nè del sofista che traccia il disegno delle future età, dell'umanità ideale, di cui non conosce nè il passato, nè il presente, nè del politico del progresso che agita la terra per distrurre sperando riedificare. Dio darà la sua volontà a dirigere in mano di Pietro, perchè ei rappresenta Colui di cui fu scritto che *voluntas mea in manu eius dirigetur*. Da tre secoli la sofistica umana, or detta umanitaria, intese a sbandire Iddio dall'ordine temporale, essa volle far governi, leggi, ordini civili senza Dio, passò quindi a inventare

sistemi di morale e di diritto di natura senza legislatore divino; ella vorrebbe ora fare il mondo senza Dio, e fondare una religione dell' avvenire destinandola al culto dell' idea, al culto dell'umanità o dell' uomo; ma Dio saprà rientrare nel suo possesso, così che vuole alla filosofia dell'*Idea* sotto qualunque forma ed al regno usurpato dall' *opinione* su quello della verità, acciò la sofistica superba sappia che v' è un Dio non solo in cielo ma ben anche in terra, sempre parlante nella cattolica Chiesa: *Ut sciat omnis terra quia est Deus in Israël.*

FINE.

INDICE

Questo Scritto fu pubblicato in Appendice al *Saggio sul Socialismo.*

BIBLIOGRAFIA DEL TESORO CATTOLICO.

Questo egregio lavoro merita d'essere conosciuto ed apprezzato pel fine a cui tende, quale si è il combattere gli errori moderni, confermare nella fede i credenti, ricondurre gli erranti alla verità, abbattere i protervi nemici della Religione e della Chiesa e dell'umana famiglia. Firenze 8 Luglio 1852. *(S. E. Rev. Monsignor Arcivescovo di Firenze).*

Mi unisco ai sentimenti sopra espressi di Monsignor Arcivescovo di Firenze *(S. E. Rev. Monsignor Arcivescovo di Fiesole).*

Raccomandiamo a tutti quest'opera pregevolissima desiderosi che si legga nella nostra Città e Diocesi. A chiunque è zelante del bene, nulla può riuscir più caro, del conoscer tali scritti i quali meglio possono diffondere la sana dottrina e combattere gli errori che d'ogni parte si spargono a rovina della Religione e della Società. I nomi cospicui di cui fu onorato il Tesoro Cattolico, tra i quali primeggia quello del Santo Padre sono una caparra che l'Opera non è minore dell'alto scopo che si è proposto, di concorrere cioè a sanar le piaghe che affliggono l'umanità. Milano 23 Novembre 1852. *(S. E. Rev. Monsignor Arcivescovo di Milano).*

Nell'Agosto del 1849 la dotta Società editrice in quell'anno stesso formata s'avvisò di pubblicare una scelta di opere antiche e moderne atte a sanar le piaghe religiose e politiche che affliggono l'odierna società. Cinquenta grossi volumi in ottavo di buona stampa comporrebbero la intera raccolta, e ciascun volume vedrebbe la luce in varie dispense distribuite a posti intervalli. Il disegno fu accolto con gradimento da molti che dettero il loro nome e ventun volumi hanno finora vista la luce per opera di quella società. Contengono opere di scrittori illustri e venerati per puro cattolicismo e per nerbo ed altezza d'idee pregiatissime........ Il Tesoro Cattolico sia per la scelta delle sue pubblicazioni sia per la natura della stampa è un' intrapresa commendevolissima per qualunque persona voglia aver tra le mani i più bei scritti in difesa della cattolica Religione: esso fornisce una biblioteca di bella ed utile collezione specialmente per coloro che s'addicono a forti e gravi letture e fra questi sopratutto per gli Ecclesiastici i quali vi potran temprare lo spirito a quella guerra che essi debbono sostenere a difesa della verità e della virtù. Solamente noi temiamo che la materia possa venir tutta ristretta nel breve limite di soli 50 volumi...... o crediamo che la dotta e benemerita Società editrice allargherà i confini troppo angusti, e si atterrà così a quella parte della sua promessa, che è di continuare ad imprimere, se fia bisogno, altri volumi oltre i definiti innanzi *(La Civiltà Cattolica Vol. XI, pag. 682 e 683).*

La Società editrice del Tesoro Cattolico fa opera lodevolissima ristampando tra noi libri cosiffatti; perciocchè tendono medesimamente a combattere errori serpeggianti in mezzo a certi dotti per metà ed a mantenere il gusto del dolcissimo nostro idioma. *(La Scienza e la Fede, Vol. XXIV, pag. 567).*

LA SIMBOLICA O SIA ESPOSIZIONE DELLE ANTITESI DOGMATICHE TRA I CATTOLICI ED I PROTESTANTI ECC., OPERA DI G. A. MOEHLER.

Quest'opera dettata con singolare accuratezza o filosofico magistero, sebbene non sia direttamente polemica, contiene la più valida apologia delle dottrine cattoliche. *(P. Giacomo Mazio).*

PICCOLO CATECHISMO DI PERSEVERANZA OVVERO BREVE ESPOSIZIONE STORICA, DOGMATICA, MORALE E LITURGICA DELLA RELIGIONE DALL'ORIGINE DEL MONDO FINO AI NOSTRI GIORNI, OPERA DELL'ABATE GAUME.

I giovani educati allo studio dovrebbero tutti leggere e meditare questo bel libro; giacchè molte cose necessarie a sapersi imparerebbero, e di molte altre, che appresero nella prima loro età intorno all'augusta nostra Religione, troverebbero qui più ampia e chiara notizia. Nelle quattro parti, onde il libro componesi, l'Autore ha saputo sotto un andamento storico racchiudere la sostanza di ciò che dee credersi, praticarsi, onorarsi da ciascun fedele; e quando chi legge sarà giunto alla fine dell'opera, siam di credere che avrà già pigliato molti buoni e religiosi proponimenti. Conciossiachè non si possa non rimaner preso alle bellezze della fede e della morale evangelica, non che di tutto l'organamento della Chiesa Cattolica, quando sonosi toccati con mano i pregi di questa figliuola del cielo, unico conforto a'mali della vita terrena. *(La scienza e la fede, vol. XXIV, pag. 569).*

REFRIGERIO ALLE ANIME AFFLITTE OSSIA LETTERE DI CONSOLAZIONE DEDOTTE DA S. PAOLO, S. BASILIO, S. GIROLAMO, S. AGOSTINO, S. GREGORIO NAZIANZENO, S. GIOVANNI GRISOSTOMO, S. FRANCESCO DI SALES, S. TERESA, BOSSUET E FÉNÉLON.

Questo libricciuo entra nel mondo senza bisogno di panegirici, perchè raccolta di scritti sanzionati dal venerando giudizio dei secoli e i cui Autori furono quasi tutti dalla Chiesa canonizzati; in essi ammiri concentrate la maestà e la soavità dello stile, la dignità e la grandezza del pensiero, la verità e la sapienza delle idee, e tutte quante le più schiette bellezze. Ora parla S. Paolo, S. Basilio e S. Gregorio Nazianzeno dall'orientale immaginazione, dal far vivido e concitato e dallo stile poetico e cantano la felicità d'amar Dio e d'amar Lui solo: ora...... S. Agostino schietto, soave e fidente......, indi S. Giovanni *dalla Bocca d'oro*, fiume d'eloquenza e di sapere. Più severa, più triste e più adequata ai dolori dell'umanità sorge la voce del romito di Betlemme, quasi arpa funebre, che manda suoni sul marmo del sepolcro. S. Francesco di Sales affettuoso, schietto, eloquente, ti si fa caro col suo fraseggiar mellifluo, sempre puro e mirabilmente castigato. Il nome solo di S. Teresa suscita l'idea di fervidissime inspirazioni, di rapimenti divini e d'estasi misteriose: la sua parola è come il suo pensiero piena d'amore.....Indi Bossuet che per lenire i dolori, per tergere le lagrime cala il volo dai vertici cui lo rapisce il suo genio.... A Fénélon i bei pensieri e le belle immagini sorgono spontanei sotto il pennello diretto dal suo cuore....... Il nostro libricciuo offrirà quindi conforti alla sventura e un balsamo salutare alle più gravi angoscie. *(L'abate Olivier).*

PROSE SCELTE DEL P. ANTONIO BRESCIANI DELLA COMPAGNIA DI GESÙ.

Le prose del P. Bresciani hanno tale attrattiva, che sono acconcissime specialmente alla gioventù, la quale vuole oggidì essere ammaestrata al ben fare, quasi senza che se ne avvegga. I documenti per bene e cristianamente vivere s'incontrano in ogni pagina scritta dal Bresciani. *(La scienza e la fede, vol. XXIV pag. 568).*

SAGGIO SUL SOCIALISMO E SULLE DOTTRINE E TENDENZE SOCIALISTICHE.

Del *Saggio intorno al Socialismo* si è apprezzato in Italia il molto pregio. Le origini di questo mostruoso sistema, le dottrine che gli hanno apparecchiato la via, le sue precipue divisioni, i mali che ne ha procacciato a quelli che ne prepara, i mezzi di porvi riparo e così salvare i popoli dalla ruina, vi sono trattati con giudizio, con dottrina e con chiarezza. Meritamente l'Autore anonimo ne è stato lodato, ed ora apprendiamo dalla *Bilancia* di Milano esser egli propriamente il Conte della Motta piemontese (*La scienza e la fede, vol. XXIV pag. 567*).

L'ARTE DI BEN GOVERNARE, OPERA DEL P. BINET DELLA COMPAGNIA DI GESÙ.

L'arte di ben governare è cosa piena di sapienza e soavità inestimabile, mercecchè l'Autore attinse i suoi ammonimenti e le sue avvertenze dall'Angelica conversazione di S. Francesco di Sales, col quale ebbe lunga e stretta consuetudine........ La memoria del P. Binet fu per lungo tempo in somma benedizione in Francia e la gloria del suo nome sarà perenne negli eccellenti libri che scrisse, pieni delle più sublimi massime di cristiana pietà e di quell'unzione celeste, che traboccando dalla pienezza del cuore si trasfuse in tutte le sue opere spirituali, con tanto frutto delle anime divote (*P. Antonio Bresciani*).

SERMONI ED OMELIE DI SANT'AGOSTINO.

Si trova in generale negli scritti di S. Agostino una vasta estensione di genio, una penetrazion viva e profonda, pensamenti felici e talvolta maravigliosi sopra argomenti, che non si sarebbe mai sospettato gli avessero a suscitare; una forza e nobiltà di espressione, un fuoco, una energia, una rapidità, che desta almeno l'ammirazione negli animi più duri, dove non giunga a persuaderli (*Henrion*).

L'INCREDULO SENZA SCUSA, OPERA DEL PADRE PAOLO SEGNERI DELLA COMPAGNIA DI GESÙ.

La falsa filosofia sforzasi di crollare la Religione: la vera deve proteggerla e cooperare a rialzarla. Intendo per vera non quello sconcio tisicume che invano si arrogò il nome di sacra, ma quell'altezza di mente religiosa che si nei dommi come nella morale sale con facilità e grandezza di concepimento alle sovrane fonti del cristianesimo, di cui vedonsi esempi nell'*Incredulo senza scusa*. (*G. Audisio*).

Il P. Segneri occuperà sempre un posto di onore fra gli apologisti, avendo fiaccato vittoriosamente l'orgoglio di quanti sino a' suoi giorni eran surti per oltraggiare il Vangelo, o additato le maniere più acconce onde investirli, se mai venissero di bel nuovo alle prese. (*Prof. Antonio Meneghelli*).

TRATTENIMENTI SULLO SPIRITO DELLA FEDE CRISTIANA, OPERA DEL PADRE GUGLIELMO FRANCESCO BERTHIER, DELLA COMPAGNIA DI GESÙ,

Il P. Berthier è uno di quegli uomini ragguardevoli che, per la loro dottrina e la santità di lor vita, hanno meritato il glorioso titolo di maestri della vita spirituale; perciò vi sono poche letture più solide e più edificanti di quella dei suoi scritti. (*Rolland, Conseils pour former une Bibliothèque*).

SUL PANTEISMO

NELLE SOCIETÀ MODERNE

SAGGIO

DI B. MARET.

NAPOLI
PRESSO LA SOCIETÀ EDITRICE
1853

La cortese accoglienza fatta dal Pubblico alla prima originale edizione del *Saggio sul Panteismo*, e più di tutto le lodi d'ogni maniera che dai più alti intelletti furono prodigalizzati al signor *Maret*, lo indussero ad un'altra edizione della sua opera, sendo stata la prima in pochi mesi esaurita.

In quella l'autore tenne conto e fe' suo pro di tutte le obbiezioni e di tutti i consigli indirizzatigli.

Avrebbero alcuni bramato che l'autore adottato avesse un altro piano, e cominciato colla storia del panteismo; ma questo non è lo scopo speciale del signor *Maret*: si richiedevano per essa sviluppi estesissimi che non potevano entrare nella sua orditura. Svelare le tendenze panteistiche del secolo, provare qual sia lo stato degli animi, tale fu il suo disegno; nè poteasi troppo presto dirigere l'attenzione del lettore sur un oggetto tanto degno di considerazione. Il sommario storico parve una introduzione naturale e necessaria alla discussione posta in campo coi panteisti. Tuttavia il rapporto tra il panteismo tedesco ed il francese non era abbastanza indicato. Nella nuova edizione l'autore rese evidente a tutti il nodo che tien unite le due scuole. Alcune altre lacune riempite, molti pensieri rischiarati e nuovi sviluppi furono le modificazioni da lui introdotte nella seconda edizione.

Nell'esame delle dottrine orientali vennero seguìti i più dotti interpreti; ma tali quistioni richiedono ancora illustrazioni maggiori. Facciam voti perchè un uom preclarissimo, il qua-

le consacrò i suoi giorni a queste laboriose ricerche, renda presto pubblici i risultamenti di sue lunghe e coscienziose fatiche.

Una raccolta bibliografica compilata con sana e dotta critica, il *Bulletin Catholique*, oppose al *Maret* che l'errore del secolo non era il panteismo, ma il *progresso*. Certo che l'errore del secolo consiste nel cercare progresso fuori del cristianesimo, unica fonte di tutti i grandi progressi dell' umanità: il secolo si è fatta una teorica falsa e funesta del progresso; ma questa dottrina riducesi al panteismo.

Un giornale protestante, *il Semeur*, lagnasi che *Maret* dia taccia al protestantismo di condurre al panteismo: ma ammettere, come i protestanti, una rivelazione divina, una parola divina, il cui senso non è determinato da una tradizione autentica e pubblica, sostenere che Dio abbandonò la sua parola alla individuale interpretazione, che trovansi contraddizioni nella Bibbia, non è un divider gli uomini anzichè unirli? non è un distruggere la società, andar contro al fine propostosi da Dio nel dar al mondo la religione?... Basta il buon senso a scoprire gli inconvenienti d' un sistema di rivelazione, che manifesterebbe nel Creatore una sapienza minore alla umana. La ragione rinegherà tostamente una rivelazione sì mal imaginata e condurrà al deismo. Bossuet l'avea predetto, e il protestantismo compì la profezia: i fatti tengon vece di prove. Ma il deismo non può offrire punto d' appoggio alla mente umana. Una invincibile forza l' incalza e vede aprirsi dinanzi l' abisso del scetticismo e del panteismo. Quest'opera il prova.

Taluni credettero aver l' autore troppo generalizzata l'accusa del panteismo; ma ogni questione personale fu tolta da questo libro; solo a malincuore *Maret* videsi costretto ad adoperar nomi propri. Non si poteva dunque combattere o biasimare l'autore fuorchè provandogli aver mal presentate le dottrine o trattene false conseguenze: ma nessuno s'avvisò ancora di movergli tale censura.

PREFAZIONE DELL' AUTORE

ALLA PRIMA EDIZIONE PARIGINA.

Il secolo in cui viviamo presenta all'osservatore un doppio carattere di forza e di debolezza, di grandezza e di miseria. La filosofia entrò in una via spiritualistica, la scienza dilatò il proprio orizzonte, l' arte comprese meglio la propria missione. I divini istinti di nostra natura destaronsi con grande energia in fondo alle coscienze. Stanchi della vita materiale, noiati da una società inginsta spesso, sempre impotente, alcune anime elette domandarono alla fede ed alle speranze religiose un nuovo alimento all' esausta lor vita. L' indifferenza religiosa, in seno alla quale nacque il secolo e crebbe, ben può dirsi, fu vinta.

Ma questo movimento religioso fu pel maggior numero fecondo di risultamenti? Molti giunsero ad un convincimento veramente cristiano? Se lo spirito pubblico presenta innegabili miglioramenti, se il progresso religioso è notabile, sotto un altro aspetto il secolo non ne offre forse uno spettacolo assai diverso ed al qnale nulla può paragonarsi negli annali dello spirito umano? Vo' parlare della debolezza delle anime infiacchite, intristite dal dubbio. Non si osa più, gli è vero, ergere in dottrina lo scetticismo, e con tutto ciò non si ha nè la forza di credere, nè quella di negare; non si osa più avere una opinione. La mente sta in fra due, tra la verità e l' errore, il bene ed il male; le idee si confondono. Vorrebbesi sperare, amare, pregare, ed ecco un gelo stringe il cuore e lo paralizza. Nè l' infanzia pure va immune dalle offese di questa general malattia.

Il sentimento del male ne induce a cercarne la cagione, cagione che parecchi credono trovare nella impotenza del cristianesimo. Non può nulla, ormai dicono essi, per l'umanità: non può più inspirar viva fede, ei si muore; e da una ragione indebolita e distrutta, da una volontà prostrata, partono siffatte accuse. Perchè essi portan la morte nel seno, vogliono taluni che anche il cristianesimo si muoia e si spenga. In quella guisa che invaso dai delirii della febbre, il malato crede ricuperar la salute, goder della vita, e prepararsi un lungo avvenire, gli animi indeboliti si nutrono di chimere, corrono ad uno sconosciuto avvenire, ed invocano una nuova religione, una nuova società. In questo avvenire collocano i lumi, la pace, la libertà, la felicità. Il presente, intanto, resta vuoto, freddo, spoglio d'ogni attrattiva. Privi dell'oggetto di loro facoltà, gli animi ripiegansi in sè stessi, e come trovar non possono in sè, nè forza, nè conforto, ricadono vilmente nel servaggio dei sensi. Vedesi il più deciso fervor spiritualista, far capo ad un materialismo pratico, spinto talora sino al cinismo, limitato il più sovente ad una mediocrità, in cui l'anima perde ogni sua vigoria, e più non possiede se non una vita vegetativa.

Nascono allora gli esosi sintomi che fanno del tempo nostro un tempo sì povero in mezzo alle ricchezze, sì basso in seno alla gloria. Sviluppansi allora l'egoismo e la sete dell'oro, e l'amore della felicità materiale, e la viltà dei caratteri. Le anime sublimi che scampano a queste vulgari miserie, trovano un'altra miseria nella disperazione che le prende e scava in fondo alla loro esistenza abissi d'angoscia. La politica, anzichè remediare a siffatti mali, si dimena invano in un circolo di secondarii interessi. Le sue forze sono inefficaci a colpire, a guarire il male. In tale stato d'impotenza e di scissura, ogni grande provvedimento, ogni generale e profondo miglioramento della sorte delle classi sofferenti è impossibile. Sventurata società! Qual vuoto ha ella operato nel suo seno? Qual principio vitale lasciò sfuggirsi dal cuore? Se i corpi celesti cessassero dall'obbedire alle leggi

di gravitazione, ben tosto il mondo ricutrerebbe nel caos. Dio è la legge vivente del mondo morale. E perchè l' idea di Dio si oscurò in moltissime menti, perchè si cessò di credere alla presenza reale di Dio nell' umanità, perchè si rigettò la parola di Dio, il mondo morale cadde in tale stato di umiliazione e di patimento.

Indebolitasi una volta la conoscenza di Dio nel mondo, abbandonato ch' ebbero gli uomini il culto di Dio per adorar sè medesimi, per adorare le loro passioni e i vani idoli di lor fantasia, entrarono in una via di degradazione, in cui trovarono superstizioni, schiavitù ed innumerevoli dolori. Traviamenti sì grossolani non sono più possibili ai dì nostri, ma l' error del secolo non si riduce in sostanza a questo antico errore? Sì, gli animi ed i cuori son vuoti di Dio: Dio ne manca... E che cosa ha preso il posto di Dio? L' uomo; l' uomo che vuol dover tutto a sè stesso, bastare a sè stesso, e cerca sè solo in sè stesso. L' umanità non è inspirata, infallibile? Lo spirito umano non è la rivelazione unica e necessaria di Dio? Ogni verità, ogni religione, ogni filosofia, non derivano da lui? Non egli forse ha fatto il passato, non egli forse dee preparar l'avvenire? Che cos'è Dio? Nol so. Che cos' è l' uomo? Un essere progressivo, unico, facitore dei proprii destini, e che ad ogni costo deve progredire. Non sta in ciò forse tutta la scienza del secolo, non è questa la sostanza delle filosofie insegnate in Europa da cinquant' anni? Gli è vero che questa scienza non ha fatto il secolo nè grande nè felice. Qual altra sorte poteva aspettarsi. Ha violato la legge vitale: la verità incarnata mosse agli uomini queste parole negli ultimi momenti che con essi conversò: « La vita consiste nel conoscer Dio, e Gesù Cristo da lui inviato ». Il secolo cessa di vivere, perchè più non conosce nè Dio nè Gesù Cristo.

Qual è la cagione di sì funesto traviamento? Sono senza dubbio l' orgoglio e le passioni umane. Ma quest' orgoglio ha la sua scienza, queste passioni hanno la loro sapienza. La scienza e la sapienza dell' orgoglio e delle passioni sono panteismo.

Il razionalismo gravitò sempre verso il panteismo: sempre tendette a trasformarsi in questa dottrina. La scienza protestante ne conteneva i germi: il filosofismo non poteva starsi eternamente nel circolo angusto che il secolo XVIII gli aveva prescritto: tutte le sue conseguenze dovevano pure svilupparsi. L'Alemagna e la Francia son dunque giunte al panteismo. V' ha però tra il panteismo alemanno e il francese questa differenza, che il primo è determinato tanto e formale quanto il secondo è indeterminato. La quale indecisione però non è che apparente ed esterna. Le idee obbediscono a necessità logiche irresistibili, e la filosofia francese, al XIX secolo, è costretta a confessarsi panteistica, o a confessare che non è nulla. Ed ecco l'unità d'un secolo che non ha unità: ecco la cattiva o falsa unità, che sorge contro l'unità divina e cattolica. Ben compreso questo punto importante, tutti i fenomeni intellettuali, morali e letterarii, che presenta il secolo, diventano intelligibili.

Le scienze metafisiche, morali ed istoriche sono tutte ora più o meno tolte allo spirito panteistico. Non può essere altrimenti, poichè tutte le teorie *alla moda* sull'essere e la vita, il pensiero e gli sviluppi dell'umanità, il passato, il presente, l'avvenire, emanano filosofie panteistiche.

Il carattere più generale di questa scienza è il desiderio di tutto comprendere, di tutto spiegare. Gli è vero però che queste spiegazioni non spiegano nulla. In siffatta vana pretesa trovasi per altro il secreto della forza apparente e la prova della vera debolezza del panteismo.

Ogni filosofo credesi dunque obbligato a presentarne una teoria dello stato, dell'arte, dell'istoria, della filosofia, della religione. Questi grandi oggetti sono considerati sulla più vasta scala: non solo rispetto ad un popolo, ma rispetto a tutta l'umanità. Prima di tutto si cercano le leggi generali degli sviluppi della umanità. D'onde gli umanitarii e la parola un po' barbara, forse, d'*umanitarismo*. Splendide e feconde a primo aspetto, lusinghiere all'amor proprio ed alla pigrizia, queste teoriche han

facile accesso nell' animo. Entrano nel commercio intellettuale, s' introducono nei libri, nei giornali, ed anche nei trattati elementari destinati alla gioventù. Gli è vero che bene spesso vi giungono staccate dal loro principio, a pezzi, tronche, donde nel mondo intellettuale una prodigiosa confusione, un vero caos. Le idee più disparate sono ammesse nella stessa intelligenza, come se ne trova una faragine in questi libri. Tale è una delle fonti di quell' indeciso carattere di dottrine, a sì buon dritto rimproverato al nostro tempo.

Il panteismo s' è dunque formato un linguaggio per spiegar tutto, e le parole di questa lingua ripetute bene spesso senz' esser comprese, ed iu senso contraddittorio formano la nostra scienza bizzarra e confusa. Questa scienza non dà di tutti gli oggetti che comprende e dell'uomo in particolare se non falsissime idee.

Le tendenze morali del panteismo sono funeste come le scientifiche sue teorie souo erronee. Quantunque vada ripetendo le parole di simpatia, d' unità, di fratellanza, di progresso, si risolve in ateismo e in materialismo mascherati, e tutte le conseguenze di sì fatali dottrine ricadon su lui.

Più non maravigliamo dunque dell' abbiezione delle anime volgari, e della disperazione che invade le anime elevate. Più non domandiamo le cagioni dei straordinarii errori in cui precipitano tante menti che considerarono come problemi le più semplici nozioni della ragione e della morale. Non si cerchi altronde l' origine delle miserie e delle sciagure d'un'epoca che avrebbe potuto essere migliore e più felice.

La letteratura, questo quadro della vita reale, riproduce tutti i fenomeni che abbiamo descritti. Goethe e Byron i primi introdussero nella poesia il panteismo. Tutte le ricchezze della più splendida immaginazione, tutte le risorse d' una potente inventiva e le bellezze dello stile, mal celano il disordine che regna nel pensiero, e la miseria d' un sistema in cui il cuore non trova che l'orgoglio e la rabbia, il dubbio e la disperazione. L'artista ed il poeta non possono essere rigorosamente panteisti. Ogni

slancio del cuore sarebbe inceppato, ogni poesia dell' anima sarebbe estinta sotto l' influenza esclusiva di tale dottrina. I poeti e gli artisti saranno dunque sovente infedeli al panteismo ; di là ancora l' incerto carattere d' una letteratura, riproduttrice di dottrine affatto contraddittorie. In mezzo a questo conflitto d'idee e tendenze diverse, il sentimento del vero e del bello vien meno, e il gusto si travia (1).

Il panteismo spiega dunque il secolo ; il secolo, alla sua volta, prova la presenza e l' effetto delle dottrine panteistiche.

Il cristianesimo, al suo nascere, vide levarsi contro esso il panteismo. Tutti gli errori, tutte le superstizioni vennero a concentrarsi nell'ecclelticismo e nel panteismo alessandrino. La maggior parte delle grandi eresie dei dì nostri, s' inspirarono più o meno delle panteistiche dottrine dei primi secoli. Anche l'antico nemico alza la testa, e dichiara un' altra volta guerra al cristianesimo. Lo combatte nei suoi dogmi, nella sua morale, nel suo culto. Non vede in lui che una forma passeggiera dell' umanità: vuol assalirlo nella sua unità. Ad abbacinare e sedurre gli uomini, si ammanta di splendore, di scienza, di splendide promesse : scandaglia la coscienza e la ragione, studia la natura, interroga la storia. Vuol far partire da ogni quistione che solleva nuovi inattesi lumi, e che devono, a detta sua, confondere la scienza cristiana. Per lui l' umanità è divinizzata, essa è la manifestazione delle forze dell' assoluto : tutte le sue forme sono legittime; santi tutti i suoi errori; il passato è amnistiato. Di presente un de' suoi più operosi modi d' influenza è di eccitare incessantemente ed esclusivamente al progresso materiale. L' indu-

(1) Il gran poeta che trovò nel cristianesimo inspirazioni sublimi, pare che ora creda trovar nel panteismo una sorgente più feconda di poesia. Lamartine espone, nel canto ottavo della *Caduta d' un Angelo*, una filosofia panteistica.

Giorgio Sand, dopo aver spacciato scetticismo nella *Lelia*, veste nello *Spiridione* delle forme della sua immaginazione e del suo stile le dottrine panteistiche di Pier Leroux.

stria, le macchine, son per lui veri stromenti di civiltà. Non si sta dal convitare gli uomini al banchetto di tutti i godimenti; dà largo campo a tutte le passioni. Egli, che altro non può produrre che dispotismo o anarchia, si fa l' apostolo della libertà e del progresso. Egli che non può assicurare all' uomo l'immortalità della sua anima, si mostra largo in promettere un magnifico avvenire.

Tale è ora l'avversario del cristianesimo; tale è, per valerci dell' espressione dell' eloquente professore di Strasburgo, la vera eresia del XIX secolo (1). Ma per combattere un errore che riepiloga ed assorbe tutti gli altri, non son troppe le forze riunite della fede, della scienza e della carità. La parte riservata ora ai difensori della religione è vasta al pari che nuova. Lo stato della controversia è intieramente cambiato, perchè le dottrine e gli spiriti non sono più gli stessi. Colui che non vorrà entrare in questo moto, resterà in istato retrogrado rispettivamente ai bisogni del secolo; e forse in vece di servire alla sacra causa della verità, le sarà di nocumento.

Solo la scienza cattolica valse a far conoscere Dio, l' uomo ed il mondo. Questa scienza rianimandosi alle fonti della fede onde ebbe origine, mandi ancora nuova luce, e si opponga alla scienza panteistica; impallidirà la falsa luce e sparirà innanzi a quella di Dio. La carità rinovi pure i suoi prodigi, e provi ancora esser l' unico principio di tutti i veri miglioramenti, di tutti i legittimi progressi. Il cristianesimo solo, in fatto, può condurre di certo gli uomini alla libertà. Col cristianesimo, l'industrialismo, il progresso diventeranno utili stromenti: senz'esso, non serviranno che ad invilir l'uomo, a renderlo ancor più sventurato.

Ma per combattere il male, non bastano questi mezzi gene-

(1) Vedi la ventesima nona lettera del *Carteggio filosofico* dell' abate Bantin. Le idee fondamentali di quest'opera erano già fissate, quando abbiam letto per la prima volta una tal lettera: fu per noi un incoraggiamento ed un possente ausiliario.

rali. Bisogna entrare in campo col nemico vivente del cristianesimo ; bisogna attaccarlo di fronte, e difendere la religione e la società contro la sua falsa scienza e la sua rovinosa direzione. Il panteismo adesso è dovunque, ma quasi sempre si nasconde; non vuol manifestarsi all' aperto ; dissimula. Bisogna dunque primamente strappar la maschera di cui si copre, e scoprire il volto del mostro in tutta la sua deformità ; questi principii poi devono essere combattuti con le armi di una sana filosofia, del buon senso, della logica e della storia.

Tanto si propone quest' opera ; esaminiamo la filosofia contemporanea, e troviamo che non è che un panteismo o aperto o mascherato. Dal che un' importante conclusione deriva. Le quistioni religiose si sono semplificate e aggrandite ; due vie s'aprono or mai agli intelletti ; devono scegliere tra il cattolicismo e il panteismo. Non crediamo che un uomo, per poco amante del vero e del bene, che studia la storia del panteismo, che ne esamina i principî, le prove, le conseguenze, possa esitar nella scelta. Se si fa poi a considerare gli sviluppi della umanità trova nell' arbitrario carattere delle ipotesi panteistiche nuove prove contro di tale dottrina.

Ma sarebbe poco conoscere l' errore a chi non giungesse al vero. L' esposizione sommaria della dottrina cattolica ha per iscopo di indurre il leggitore ad approfondire uno studio troppo trascurato, nel quale solamente può trovare la fronte della vera luce e delle solide consolazioni.

La soluzione delle nuove obbiezioni, mosse dai panteisti contro il cristianesimo, è cosa della massima importanza. Tre principali avversarî si presentano : Pietro Leroux, Salvador e Strauss. La confutazione delle teorie e delle obbiezioni di questi scrittori ne consente di completare le nostre idee.

Lo Spirito di verità benedica a questo povero saggio, unicamente intrapreso a pro della gioventù e di tant' anime che soffrono addolorate e languenti perchè manca loro il necessario alimento della fede e della carità.

CAPITOLO I.

DELLA FILOSOFIA IN FRANCIA AL SECOLO DECIMONONO.

IL RAZIONALISMO DEL SECOLO DECIMONONO RIDUCESI AL PANTEISMO.

La filosofia sensualista del secolo scorso sostituita dall'eclettlcismo. — L'eclet-ticismo tende necessariamente al panteismo. — Cousin, analisi della ragione; teodicea, cosmogonia, filosofia della storia; origine dell'umano pensiero, delle religioni; teoria dell'errore e della verità; sviluppi dell'umanità; esame delle dottrine di Cousin in Germania. — Jouffroy e Damiron riproducono la filosofia storica di Cousin. — Michelet; sua filosofia della storia; elaborazione successiva dell'idea di Dio; legittimità di tutte le credenze umane. — Lerminier non fa che spacciare eclettlcismo; sua teoria storica; lo spirito umano è la sola forza che agisca quaggiù; esso è la necessaria rivelazione di Dio; la verità e Dio sono mobili. — Guizot; teoria dell' individualismo; negata la verità assoluta. — Risultamento generale di questo esame; il razionalismo, per evitare lo scetticismo, cade nel panteismo.

La filosofia francese, fondata da Cartesio (1) fu sviluppata da Malebranche nel senso del più alto spiritualismo. Già ella si metteva in armonia col cristianesimo ; la via era aperta ; i tempi dovean condurre i perfezionamenti necessari alla costituzione di una completa filosofia. Ma questi sviluppi furono repressi e violentemente interrotti dall' introduzione della dottrina di Locke. La filosofia delle sensazioni, che aveva avuto precursori in Francia nella scuola di Gassendi, si stabilì fra noi, e divenne dominante verso la metà del XVIII secolo, secolo frivolo, egoista, libertino, che non poteva aver altra filosofia, e trovava nel sistema del filosofo inglese, commentato e perfezionato da Condillac, tutta la scienza di cui sentiva aver di mestieri. Un audace mate-

(1) Non intendiamo parlar qui che delle grandi verità metafisiche dimostrate da Cartesio, e non del suo dubbio metodico.

rialismo ed un cieco scetticismo nacquero dagli adottati principî, e divennero tutta la dottrina d' un tempo che facea consistere la felicità nei materiali godimenti. Voci eloquenti fuor di dubbio, levaronsi contro sì abbiette inclinazioni, ma furono impotenti, chè non le animava la fede e proclamavano un inutile e vago deismo inetto a rigenerare la inliacchita ragione. Le leggi eterne dell' ordine e la conservazione delle società erano state intanto violate : re e popoli s' eran lasciati sedurre, inebbriare allo spiritose ciance dell' errore, prendere all' esca d' un' elegante corruzione. Il clero stesso, in non pochi de' suoi membri, ahi pur troppo era profondamente scaduto dalla fede cristiana e dallo spirito cristiano. Tante violazioni non potevano rimanersi impunite e il secolo che avea cominciato coll' orgia finì col sangue. Una terribil lezione fu data al mondo. In mezzo ai politici trambusti che il terreno sconvolsero d' una a buon dritto riprovata società, le arti e le opere dell' ingegno arrenarono. Vi fu un punto in che avreste detto stesse per ricomparir la barbarie : ma il vero, il giusto, il buono mai non periscono sur un suolo in cui il cristianesimo ha poste profonde radici.

Come la procella purifica l' atmosfera, le forti commozioni, in mezzo alle quali spirò la vecchia società, prepararono le vie ad un sentire meno esclusivo, a più morali tendenze. La filosofia della sensazione parve non bastasse sulle prime a render ragione de' morali ed intellettuali fenomeni : ben presto fu trovata pericolosa ed anche funesta. Royer-Collard facendo conoscere la filosofia scozzese di Reid e di Dugald Stewart, scosse il dominio di Condillac, che Cousin dovea poi rovinare dalle fondamenta. Un' era novella cominciò per la filosofia in mezzo a noi. Cousin le rendette incalcolabili servigi. Al metodo psicologico tolto agli Scozzesi fe' succederne uno più sublime, più libero, più atto a secondare il volo del pensiero. Questa nuova direzione data alla dottrina di Cousin era in parte dovuta allo studio de' filosofi tedeschi. Allora venne stabilito l' ecletticismo moderno, qualificatosi come filosofia del secolo XIX, di cui vogliamo qui dare la storia. Considerando il complesso delle filosofiche speculazioni prodottesi in mezzo a noi, conseguentemente alla spinta data al pensiero dal signor Cousin, ci proponiamo indagarne il carattere e le generali tendenze. Si è sviluppato un nuovo metodo di considerare la filosofia, la religione e l' istoria ; e nessuno certo vi sarà, il quale ravvisar non voglia in questo nuovo sviluppo grandezza e splendore, e nei fondatori di siffatte dottrine potenza d' ingegno e rettitudine d' intenzioni. Ma non dobbiamo lasciarci illudere da speciose apparenze o dal prestigio del genio. Uno studio accura-

to della nuova filosofia ne ha convinti che in ultima analisi riducesi al panteismo, e vogliam dimostrarlo. Grave è tal nostro proposito che merita profondissimo esame, perchè immense ne sono le conseguenze. In questo capitolo e nel successivo ci limitiamo a stabilir questo fatto.

Ma primamente, che cos' è il panteismo? Risponderemo a tale domanda con tutta l' estensione voluta dalla sua importanza, quando avremo esposta la storia del panteismo. Ne basti il dir qui, che a comune avviso la parola panteismo suona confusione di Dio e del mondo, divinizzazione dello universo, identificazione del finito e dello infinito, unità di sostanza. Tale è la grande aberrazione di che accusiamo il secolo. Parecchie vie conducono la mente a questo funesto errore. I nostri contemporanei vi sono segnatamente indotti dalla negazione della creazione, o da quella della divina rivelazione. Se il mondo è necessariamente creato, il mondo è parte di Dio stesso, poichè egli è necessario. Se Dio non si manifesta che per via dell' umana ragione, l' idea di Dio per noi è identica all' umana ragione. Or questa ragione mobile, variabile, sendo spesso in contraddizione con sè medesima, questa ragione sendo in una parola finita, ne segue che Dio o l' infinito non si manifesta che col finito. Tale manifestazione poichè esiste, è necessaria. Ma allora il finito non è più che un aspetto dell' infinito, il finito è identico allo infinito medesimo. Vedremo tutta la filosofia del secolo ridursi per queste due strade al panteismo.

Prima di cominciare una discussione che non dee aver nulla di personale, sentiamo il bisogno di far notare che qui noi non prendiamo di mira se non le dottrine ed i principii: che non accagioniamo personalmente gli autori di conseguenze ch'essi negano apertamente derivare dalle loro dottrine. L' umana coscienza è un impenetrabil santuario del quale Dio solo ha la chiave. Onoriamo altamente gli uomini di spirito e d' ingegno che le loro veglie consacrano alle speculazioni del pensiero e rendono alla scienza veri servigi. Non ci occuperemo dunque che delle dottrine: nostro assunto sarà il rintracciarne i principii, lo scoprirne le conseguenze, ed allorchè sì fatte teoriche ne sembrassero false e funeste, sarà nostro dovere il dirlo (1).

(1) Per questo esame abbiamo scelto le opere che contengono i principii generali degli autori di cui esaminiamo le dottrine. Può darsi che in altri scritti, ed anche in quelli da noi citati, si trovino asserzioni contro alla nostra tesi. Ne deriverà non esservi in siffatti filosofi alcuna vera unità di dottrina, non già che le nostre prove sieno invalide. Non ci proponiamo qui tessere una storia compiuta della filosofia del secolo XIX, nè di porre d' accordo le tesi che

Dobbiamo cominciare quest' esame dallo studio del medesimo signor Cousin. A lui bisogna riferire il movimento filosofico del secolo : egli ha dato l' impulso ed aperta la via, e comechè certi scrittori si levino ora contro questo filosofo, non sappiamo vedere in essi che discepoli i quali insultano o censurano il loro maestro. Non sarà la prima volta che si mova al signor Cousin la censura di panteismo. È vero ch' ei respinse e confutò siffatte accuse, ma non vediamo che abbia pienamente giustificate le suo dottrine, o siccome non prendiamo di mira appunto che le dottrine, non esitiamo ad affermare che, considerata l' analisi della ragione, la teorica di Dio, della rivelazione e la filosofia della storia, che troviamo negli scritti del signor Cousin, altro non possiamo ravvisarvi che il panteismo.

1.° *Analisi della ragione* (1). — Una delle massime glorie del signor Cousin consiste nell' aver con una lucidezza ed una precisione non ancor conosciute rischiarata l' analisi della ragione, e nessuno meglio di lui valse a distinguerne, classificarne, ridurne tutti gli elementi. Enumerate tutte le idee della ragione ne formò due principali categorie, una dell' infinito, l' altra del finito. Mostrò con molta forza di logica aver noi veramente l' idea dell' infinito e del finito : che queste idee non sono generate l' una dall' altra, ma primitive nel nostro spirito e l' una dall' altra inseparabili. Sinchè non si tratta che dell' umana ragione, l'analisi non par vera, ma Cousin non parla soltanto dell' nmana ragione, nè crede poterla spiegare se non spiegando la stessa ragione assoluta : riferisce alla divina gli elementi della nostra ragione. La ragiono umana e la assoluta sono, a detta di questo filosofo, composte degli elementi medesimi. Nell' una e nell' altra trovate l' idea dell' infinito, quella del finito e il rapporto dell' infinito e del finito ; triplicità che si riduce ad unità, e questa unità è la stessa intelligenza divina (2). « Condizione dell' intelligenza è la differenza, e non può esservi atto di cognizione che laddove vi sono parecchi termini ». Dio non è dunque intelligenza se non in quanto distingue la moltiplicità dalla sua unità, il finito dal suo infinito. Lo stesso procedimento fa l' uomo intelligente. Nella ragione umana e nella divina son gli stessi elementi, gli stessi proces-

l'una all'altra ripugnano: ma sibbene mostrar le tendenze panteistiche del moderno razionalismo.

Preghiamo il lettore a non dimenticarsi che in questo capitolo e nel successivo il nostro scopo principale non è di confutare ma di esporre. La confutazione compiuta delle teoriche da noi esposte nei due primi capitoli, si troverà nei capitoli V, VI e VIII.

(1) Frammenti filosofici, del signor Cousin. Corso del 1828—1829.

(2) Corso del 1828, lezione quinta; pag. 14 e 15.

si, nè più, nè meno. V' ha dunque tra l' intelligenza divina e l'intelligenza umana, la ragion divina e la ragione umana, perfetta identità. E non ne si venga obbiettando la differenza che esiste tra il finito o l' infinito e la distanza che li separa : Cousin colma questo abisso, e ne mostra questi due termini l' uno non men dell' altro necessarî, e conseguentemente identici. Il passaggio dell' infinito al finito, il vincolo che unisce tra loro questi due estremi fino a confonderli è, a detta di Cousin, l' idea di causa (1). « L' infinito è la causa assoluta che necessariamente crea e necessariamente sviluppasi. Non si comprende unità senza moltiplicità. L' unità presa isolatamente, l' unità indivisibile, l' unità che si rimane nella profondità della sua assoluta esistenza, non isviluppandosi giammai in moltiplicità, varietà e pluralità *è per sè stessa come se non fosse*. Bisogna che l' unità e la varietà coesistano perchè dalla loro coesistenza risulti la realtà, e l' unità ammette la moltiplicità perchè l'assoluto è causa ».

Stando a tale principio il finito è non meno necessario dell' infinito ; esso ne è il necessario sviluppo. Ma quale distinzione radicale esiste fra l' uno e l' altro ? Non è forse lo stesso essere presentato sotto due punti di vista ?

2.° *Teorica di Dio* (2). — Quanto abbiam detto riceverà schiarimento dalla teorica di Dio e da quello della creazione. Il signor Cousin è autore d' un antropomorfismo spiritualista tutto errore e bestemmie. Dopo aver identificata l' umana ragione e la ragione divina, data all' uomo una vita divina, porta in Dio una vita umana. La vita in Dio non *è altra cosa che* il movimento dall' unità alla moltiplicità, e dalla moltiplicità all' unità. E però nell' intelligenza divina non v' ha che l' idea dell' infinito, del finito e del loro rapporto.

Cousin pretende sfuggire al panteismo, racchiudendosi nel mondo delle idee e collocandosi al di sopra delle realtà. Ma che ? se il concetto del finito è l' assoluta condizione dell' intelligenza divina, se tale intelligenza non vive che di questo sviluppo, chi non vede l' idea del finito essere in Dio come parte integrante di Dio medesimo, poichè necessaria alla sua vita ? Non siamo, è vero, che nel mondo metafisico, così vuole Cousin ; ma in questo mondo almeno regna il panteismo. Vedremo quanto prima che colla teorica della creazione, Cousin altro non ha fatto che confermare l' interpretaziono da noi data alle sue idee.

Dopo l' esposizione di questa dottrina sulla divina natura è

(1) Corso del 1822, lezione quarta, pag. 31.
(2) Lezione quinta.

cosa dolorosa al par che maravigliosa l' udire il signor Cousin affermare ridursi questa alla dottrina cristiana della Trinità. Deriva ciò dal non aver mai Cousin compreso o voluto comprendere la dottrina che ne offre la sua strana teologia. Il domma della Trinità ne scopre in Dio una vita divina, assolutamente separata da ogni contatto col creato, col contingente e col finito. Dio è, Dio conosce sè stesso, Dio s' ama ; è a sè stesso termine, oggetto di sua intelligenza ; termine, oggetto del suo amore ; basta a sè stesso, è felice. Quanto non si diparte tutto ciò dal domma, che colloca la divinità infinitamente al disopra delle creature, infinitamente al di là delle sfere create, da una ideologia bestemmiatrice che non vede nella vita divina se non l' idea dell' infinito, del finito e del loro rapporto (1) ! Per aver travisato questo domma fondamentale del cristianesimo Cousin identifica l' umana ragione e la ragione divina, e pone per tal modo la base del panteismo.

3.° *Teoria della creazione.* — La maniera con la quale Cousin concepisce la creazione non è che una conseguenza dei principî per noi esposti. A detta di Cousin l' idea del nulla è assurda e contraddittoria ; ed è ciò vero senza dubbio se vuolsi parlare del nulla assoluto. Quando dicesi che Dio ha creato dal nulla vuol dirsi che quanto non esisteva prima ha cominciato ad esistere. I filosofi cristiani che ammettono la creazione *ex nihilo* non pongono certo il nulla assoluto come principio degli esseri : partono al contrario dalla onnipotenza di Dio.

Creare pel signor Cousin è *un esser causa (causer)* (2) : ci vuol darci un' idea esatta della creazione colla facoltà che noi abbiamo di produr certi effetti, i quali si riducono allo esercizio stesso delle nostre facoltà. Dio è una causa assoluta e necessaria ; crea con sè stesso, passa nella sua opera, rimanendo in sè. Il mondo è dunque creato con la sostanza divina e necessariamente creato. La sua esistenza è necessaria al pari di quella di Dio medesimo, perchè non è che lo sviluppo della sua vita, e la emanazione della sua unità. Ricordiamoci quanto fu detto sull' unità e la moltiplicità, sulla necessaria coesistenza di questi due termini. Saremo costretti a riconoscer qui l' applicazione dei principî logici su esposti. Ma allora in che mai questa dottrina può differire dal puro panteismo ? Il panteismo non consiste forse nel far passar Dio nel mondo, nel considerare il mondo come parte di Dio medesimo ? Diffatto se il mondo è necessario, se è indi-

(1) V. s. Tomaso, Compendio teologico, *Trattato della Trinità*. Malebranche, *Discorsi metafisici*.
(2) Corso del 1828, lezione quinta.

spensabile alla vita divina, evidentemente è una parte integrante di Dio.

Basterà, per non cadere nel panteismo, affermare che Dio rimane sempre inesauribile nell' essenza sua? Diciamolo dunque, la teoria dataci da Cousin della creazione è in perfetto accordo colla sua teodicea, colla sua psicologia e la sua logica: queste teoriche devono una coll' altra spiegarsi; ma allora il panteismo è inevitabile.

Per confermare quanto abbiam detto citeremo un passo del signor Cousin, ove riassume i fondamentali principî di sua dottrina. È il principio della sesta lezione (1). « Nell' umana ragione abbiamo trovato tre idee che non la costituiscono, ma la dominano e la governano in tutte le sue applicazioni. Da queste idee non è difficile il passare a Dio, perchè *queste idee sono Dio stesso*; per passare dalle ragioni a Dio non fa bisogno un lungo circuito ed intermediarî stranieri: l' unico intermediario è la verità, la verità che, non venendo dall' uomo, si riferisce da sè stessa ad una fonte più sublime. Era impossibile il fermarsi là. Dio, sendo una causa ed una forza, in pari tempo che una sostanza ed una intelligenza, non poteva a meno di manifestarsi. *La manifestazione di Dio è implicata nell' idea di Dio stesso*; il passaggio da Dio al mondo era ancor necessario: nel mondo, nell' effetto, noi abbiamo riconosciuta la causa; abbiamo riconosciuto nell' armonia, che è il carattere eminente di questo mondo, il rapporto della varietà all' unità, cioè l' intero corteggio delle idee. Il movimento interno delle forze del mondo nel loro necessario sviluppo produce di grado in grado, di regno in regno quell' essere maraviglioso, il cui fondamentale attributo è la coscienza, e in questa coscienza abbiamo precisamente incontrati gli elementi medesimi che sotto a varie condizioni, abbiamo già trovati in natura, gli elementi medesimi che abbiamo riconosciuto in Dio stesso ». Vuolsi qualche cosa di più esplicito ancora? si odano le sue parole (2). « Il Dio della coscienza non è un Dio astratto, un re solitario relegato dalla creazione sul trono d' una tacita eternità e d' un' assoluta esistenza che rassomiglia allo stesso nulla della esistenza: è un Dio vero ad un tempo e reale, ad un tempo sostanza e causa. Sempre sostanza e sempre causa, non essendo sussistenza che in quanto è causa, e causa in quanto che è sussistenza, cioè essendo causa assoluta, una e molteplice, eternità e tempo, spazio e numero, essenza e vita, individualità e totalità, prin-

(1) Corso del 1828.
(2) Prefazione dei frammenti filosofici.

cipio, fine e mezzo, alla sommità dell' essere ed al suo più umile grado, infinito e finito tutto insieme, triplo finalmente, cioè ad un tempo Dio, natura e umanità ». Invano al panteismo di Cousin si opporrebbero i nobili sforzi operati in favore della libertà umana. Vedremo ciò a che si riduce questa libertà nella sua teoria storica.

4.° Dopo aver a modo suo spiegata la ragione, Dio, il mondo e l' uomo, Cousin cerca l' origine dell' umano pensiero e della religione: le cause dell' errore, le leggi dello sviluppo storico dell' umanità. L' origine del pensiero è uno sviluppo spontaneo, una specie di inspirazione divina, una vera rivelazione. A detta di Cousin è un momento solenne in cui, senza esserci cercati, ci troviamo, in cui senza concorso alcuno di nostra volontà, senza alcun misto di riflessione, entriamo in possesso della vita e dei tre elementi che la costituiscono, l' idea dell' infinito, del finito e del loro rapporto. Questo *fiat lux* del pensiero è una vera manifestazione di Dio in noi. Vi sono tali uomini privilegiati nei quali tale facoltà di inspirazione è recata al più alto grado. Questi uomini diventano per gli altri uomini maestri e rivelatori: dal che l' origine delle profezie, dei pontificati, dei culti. Siccome questo sviluppo spontaneo è universale e necessario, è il principio dell' unità e dell' identità della ragione, dell' unità e dell' identità della razza umana, la base della universale confraternità. Una tale spontaneità costituisce la religione, comincia da un inno e da un cantico; la poesia è il suo linguaggio. Questo sviluppo primitivo, per quanto possa sembrare brillante, è però vago, confuso, indeterminato, e lo è per tal modo da non poter essere colto, da non essere giammai chiaramente manifestato, perchè tale manifestazione, come fra poco vedremo, non avrà luogo che dipendentemente dalla riflessione, dalla differenza e dal tempo.

L' ispirazione necessaria e assoluta dell' umanità può reggere in faccia ai fatti ed alla storia? le religioni furono sì diverse appo ai diversi popoli; le forme religiose ne furono sì opposte, sì contraddittorie, sovente bizzarre ed assurde tanto, che a meno di conoscere in questo fatto la corruzione e l' alterazione della rivelazion primitiva, supposto che non può conciliarsi col sistema del signor Cousin, siamo obbligati ad ammettere che Dio, il quale vive nell' umanità, le ha inspirate cose molto straordinarie, assai diverse, assai contraddittorie. Questi profeti e questi pontefici ai quali il signor Cousin attribuisce di suo capo facoltà così privilegiate fondarono religiosi sistemi diversi ed opposti. Che diventa allora l' unità e l' identità della ragione? Ne sembra dunque che l' origine assegnata da Cousin non sia per nulla storica, per

nulla d' accordo coi fatti, e che Cousin distrugga egli stesso, volendo stabilirla, l' inspirazione necessaria o assoluta dell'umanità. Se si ammette una ispirazione generale e necessaria si divinizzano tutti gli errori della ragione, tutti i traviamenti del cuore, tutte le fantasie della imaginazione. Se si restringe l' inspirazione, si esce dai posti principî (1).

Ben vide Cousin tutte le difficoltà del suo sistema ed a scansarle ne presenta una teoria delle leggi, della storia, dello sviluppo dell'umanità e della verità che non saprebbesi mai troppo studiare, perchè fu sovente ed è tutti i giorni riprodotta. Questa teoria, che forma la filosofia della storia dei razionalisti, vedremo non essere altra cosa che l' applicazione del panteismo alla storia.

L'ispirazione generale e assoluta dell'umanità, fonte del pensiero e principio delle religioni, divinizza tutti gli errori, o siccome sull' orme dell' errore, corre la degradazion morale, consacra tutti i vizi. Per scansare siffatte conseguenze contrarie tanto al buon senso, funeste tanto all' umana dignità, prendesi il ripiego facile e pronto di negare l' errore medesimo. Mi spiego.

V' hanno nell' umanità discrepanze, lotte, opposizioni (2). Il fatto è troppo evidente per essere negato. Donde derivano tutte queste cose? domanda a sè stesso il signor Cousin. Dalla riflessione che isola le cose per meglio considerarle. Ecco la profonda origine della divisione, della contraddizione che regnano nel pensiero; ecco la fonte nascosta d' errori. La riflessione è però necessaria; perchè egli è utile che questo sviluppo accada, anche a patto di tutte le probabilità di errore. L' errore non è che una verità incompinta. Quanto trovasi nella coscienza individuale si mostra pur nella storia. L' unità del genere umano vi si trova colle sue differenze. I diversi elementi della coscienza del genere umano non si sviluppano che colla condizione d' essere successivi, cioè col patto di susseguirsi l' un l' altro. L' umanità si occupa dell' elemento che apparisce; dal che nasce l' errore. Ma questo elemento essendo parziale e circoscritto non può sussister sempre; dopo esser comparso, è forza che svanisca; e così da verità incompleta in verità incompleta, o da errore in errore, il cerchio delle verità e degli errori si compie; i diversi elementi del pensiero si manifestano, si svolgono, si rischiarano ed arrivano al loro intero sviluppo. La storia non racchiude che particolari; ciò che era successione e divisione nell' intelletto individuale è nella storia la lotta e la guerra. Ogni idea si svolge isolatamente

(1) Per lo sviluppamento vedi il cap. 6.
(2) Lezioni sesta, settima ed ottava.

e successivamente nella storia, e quand'essa ha esaurito il suo sviluppo, quando tutti i suoi punti di veduta gli sono passati sotto gli occhi, essa ha compito la sua parte sul teatro del mondo, e fa luogo ad un'altra che percorrerà la stessa carriera. Questa mobilità, questo perpetuo cambiamento, sono le condizioni della scienza e dei lumi. L'umanità tutto abbraccia, fa suo pro di tutto, avanza sempre contro ogni ostacolo; e l'umanità ha in suo aiuto l'industria, lo stato, la religione, l'arte, la filosofia.

Qual è dunque la meta dell'umanità e della storia? Da quanto si è detto, questa meta non può essere che lo sviluppo degli elementi della vita umana, la sua manifestazione; e non essendovi nell'umano pensiero che tre elementi, non vi possono essere che tre grandi epoche storiche. Vi sarà necessariamente un'epoca in cui lo spirito umano, colpito esclusivamente dall'idea dell'infinito, darà al tutto questo solo carattere; una seconda in cui, preoccupato dall'idea del finito, darà a tutte le sue concessioni, a tutte le sue creazioni questo carattere esclusivo; in una terza epoca alla fine, dopo aver conosciute ed esauste queste due idee nella loro particolarità, cioè nelle verità in uno e negli errori, conosciuti i due termini, cercherà dedurne i rapporti.

La successione non che l'apparizione di quest'epoca non han nulla d'arbitrario, e necessariamente l'una dall'altra si formano. Perchè, soggiugne il signor Cousin, la storia è una inflessibile geometria: tutte queste epoche, il loro numero, il loro ordine, il loro sviluppo relativo tutto è contrassegnato ab alto con immutabili caratteri. La verità dell'istoria è l'espressione della vita generale: non è dunque una verità morta che il tal o tal altro secolo può intravedere: ogni secolo l'ingenera successivamente: il tempo solo la deduce dal lavoro armonico dei secoli; non è nulla meno dello sviluppo progressivo della umanità. La storia non è adunque che il governo di Dio fatto visibile: tutto è a suo luogo nella storia; va tutto bene, perchè tutto conduce allo scopo prefissosi da una benefica forza.

Tale è la filosofia della storia che troviamo nel signor Cousin. Ci studiammo per quanto fu in noi riprodurre le espressioni dell'autore. Nelle successive lezioni non fa che svilupparne ed applicarne i principii: li considera nelle loro modificazioni rispetto ai luoghi ed ai climi e cerca qual parte sostengano i popoli e i grandi uomini. Non lo seguiremo su questa via. Non è qui il luogo d'esaminare se la teorica vada d'accordo coi fatti, se ne dia un conto esatto (1). Nostro scopo si è giudicarne per sè me-

(1) Vedi il cap. 6.

desima, indipendentemente dalle sue applicazioni, e cercarne l'indole.

Il perno sul quale tutta questa teoria s'aggira è la necessità assoluta di separare da ogni altro elemento l'elemento del pensiero sul quale opera la riflessione, e dimenticare tutto ciò che non è desso. Tale necessità è presentata siccome una legge del pensiero. Dal che la differenza d'un uomo con sè stesso nei diversi periodi del viver suo, la necessità dei tempi diversi della storia, e lo sviluppo della umanità.

Tutta la filosofia della storia, in sentenza del signor Cousin, sta in questo principio, ma l'osservazione psicologica ce la dà tal quale Cousin ce la presenta? È vero innegabilmente che a meglio studiare e conoscere uno degli elementi del pensiero, fa duopo accordargli una speciale attenzione e concentrar su di lui le forze dello spirito. Ma tale attenzione, una siffatta concentrazione dello spirito non è già la separazione, l'obblio totale di tutti gli altri elementi. Questo obblio assoluto è mai possibile? Quelli che negano un elemento qualunque del pensiero non già per questo lo pongono in dimenticanza. Non l'obblio o l'ignoranza di tale o tal altro principio è cagione del loro errore, ma questo tragge la sua fonte da una sistematica occupazione che uno spirito savio saprà sempre evitare. E pure questa preoccupazione, questo spirito esclusivo e sistematico, ne sono presentati come una legge del pensiero, come una condizione di ogni sviluppo.

Gli è vero che ci avvediamo come questa maniera isolata di considerar gli elementi del pensiero sia il principio delle differenze che si trovano nelle religioni o nelle filosofie diverse è la fonte dello errore. Ma che cos'è l'errore per l'ecletticismo? *L'errore non è che una incompiuta verità*. L'errore è necessario, l'errore è divino, perchè principio d'ogni sviluppo, d'ogni progresso, perchè voluto da Dio che ha poste le leggi del pensiero. Che! L'errore non è che una incompiuta verità? Quando un filosofo preoccupato dall'idea della materia, afferma non esservi che materia quaggiù, qual è il suo errore, in che consiste? Il suo errore non si sta, senza dubbio, nell'affermar la materia, ma sibbene nel negare lo spirito. L'errore è dunque una pura negazione; e come mai una negazione può essere una verità incompiuta? Il nulla e l'essere son dunque identici?

Questa nozione della verità e dell'errore che ne dà l'eclettticismo contiene la negazione d'ogni assoluta verità; e qui manifesteremo tutta la temerità, tutte le funeste conseguenze di tale dottrina. Se lo spirito umano non si sviluppa che con l'errore, se la legge del progresso consiste nel successivo dominio di idee

esclusive che devono dar luogo ad altre dopo un certo lasso di tempo, diciamolo, non v' ha per lo spirito umano verità eterna, immutabile, invariabile. La verità, ne si dice, è il frutto dello sviluppo dell' umanità. Essa non è, si fa, è in *fieri*; ma inoltre qual prova abbiam noi che quanto l' eclettismo considera adesso come verità assoluta ed immutabile, quanto ei chiama legge del pensiero, le tre idee che formano l' intelligenza, quella dell' infinito, del finito e del loro rapporto, qual prova ha esso stesso che queste tre idee sieno la compiuta verità? Perchè saremo noi più privilegiati degli antichi? Quando erano preoccupati dall' idea dell' infinito e da quella del finito non credevano forse aver raggiunto l' immutabile, l' assoluto? Pure siffatte opinioni scaddero. Chi potrà porre un limite allo sviluppo futuro dell' intelligenza? Possono alcune migliaia d' anni averne manifestati tutti i tesori? Epperò crolla dinanzi al pensiero spaventato di sè medesimo la verità eterna, assoluta, invariabile, universale; epperò la ragione vedesi ridotta ad insegnire attraverso le incessanti modificazioni del pensiero e dell' opinione un fantasma che non saprà raggiungere giammai. Con quanto orrore non ricadrà ella sopra sè medesima accusando i suoi vani sforzi e le sue orgogliose pretese!

Notiamo che quanto l' eclettismo dice della necessità e dell' utilità dell'errore può dirsi pure del vizio. Il vizio non sarà che uno sviluppo esclusivo d' una nostra tendenza morale. Non occorrono forse prodigi d' orgoglio, di voluttà, di crudeltà, d'ambizione per mostrare tutte le potenze che la natura nostra nasconde in questi ordini diversi? Come mai se non esiste verità assoluta si potranno avere nozioni assolute ed eterne d' ordine e di giustizia? Come mai può la libertà umana conciliarsi con l' assoluta necessità che presiede a tutti gli sviluppi dell' umanità e che fa nascer la storia? Tutto perisce, tutto s'inghiotte, e la verità, ed il bene, e il bello nell' abisso, che un temerario pensiero spalanca sotto i nostri piedi. Che strana dottrina è l' eclettismo! s' innalza sino alle nubi sino alla sommità dell' essere; vuol impadronirsi dell' assoluto, abbracciarlo, identificarsi con lui, e il castigo di questo audace sacrilego è una profonda cadnta nell' abisso del caos e del nulla. Ma lo scetticismo universale non è il risultato aperto dell' eclettismo. A scansarlo è forza cadere in un altro abisso.

Abbiam veduto che nei principî dell' eclettismo la ragione umana e la divina sono identificate: che il mondo e l' uomo sono necessariamente creati e partiti da Dio medesimo: che la vita divina non è che lo sviluppo dell' infinito nel finito: che in questo

sviluppo tutto è necessario e divino. La storia e lo sviluppo storico della umanità sono per conseguenza necessariamente dominati da una legge fatale che tutto determina. *L' istoria non è altro che un' inflessibile geometria.* L' errore, il male, sciagurati frutti dell' umana libertà, non possono trovar luogo in questo rigoroso *determinismo* : l' errore e il male non sono ; tutto è bene, tutto è a suo posto. Dio è in tutto, fa tutto, è tutto. Ma se così è, il panteismo dell' eclettismo è dimostrato : la sua teoria storica è in armonia perfetta con la sua logica, la sua cosmogonia... Diffatto il panteismo applicato alla storia produce un sistema storico in perfetto rapporto colle asserzioni dello eclettismo. Là non v' ha più verità, ed ordini immutabili, non v' è più libertà ; vi si trova uno sviluppo infinito dell' umanità sotto tutte le possibili forme ; là le contraddizioni spariscono, ed i contrarî si collegano in una mostruosa unità, che altro non presenta se non la imagine del caos.

Se cerchiamo adesso gli analoghi della dottrina eclettica li troviamo nei filosofi il cui panteismo non è dubbio. Esistono tra la filosofia e la storia che abbiamo fatta conoscere e quella di Hegel, i più perfetti rapporti : l' identità dei risultati indica qui l'identità dei principii. Lasceremo parlare un uomo che ha tutto il diritto di instituire siffatti paralleli. « Al pari di Hegel, dice Barchou de Penohen, il fondatore dell'eclettismo vedeva nella storia lo sviluppo continuo dell' umanità : come lui, Hegel la divideva in epoche caratterizzate dal dominio d' uno degli elementi dello spirito. Le denominazioni da lui date a quest' epoca erano analoghe a quelle di Hegel. Al pari di Hegel, l'illustre professore della Sorbona vedea nei popoli i rappresentanti d'un'idea, che aveano missione di manifestare al mondo, d' onde la necessità della parte istorica toccata loro in retaggio. Al pari di Hegel, il professore credeva che tali idee rappresentate dai popoli fossero in necessario rapporto coi luoghi in cui vivono i popoli, cioè che fossero in parte determinate dai loro rapporti col loro paese... Al pari di Hegel, il professore della Sorbona considerava la parte degli uomini grandi siccome avente analogia con la parte dei popoli ; ai suoi occhi gli uomini grandi erano pure i missionarii ed i rappresentanti d' una idea. I concetti sull' arte, la religione, la filosofia, son pure analoghi a quelli di Hegel (1).

Ne son noti i principii metafisici e storici dell' eclettismo: ci siamo convinti come l' eclettismo moderno, e l' eclettismo alessandrino non siano in ultima analisi che panteismo. Abbiamo

(1) Istoria della filosofia alemanna, tomo 2, art. Hegel.

soprattutto nel fondatore dell' eclelticismo studiata questa dottrina ; è là diffatto dove si mostra con maggior insieme e conseguenza. I discepoli del Cousin altro non han fatto che continuare ed applicare i suoi principii, e ad esempio del loro maestro, comechè si professino ligi al metodo psicologico, gli furono bene spesso infedeli. La filosofia della storia ha soprattutto determinata la loro attenzione, siccome quella del secolo intero : si è voluto spiegare il passato, render conto del presente e preveder l' avvenire. Tali speculazioni storiche, bene spesso senza che gli scrittori sel sapessero, si sono mostrate satnre di panteismo. La negazione d' una verità assoluta e immutabile, la nozione d' una verità mobile e progressiva, gli sviluppi successivi dell' umanità attraverso tutte le forme, tali sono i generali principii che diversamente modificati si trovano però in fondo a tutte queste teoriche. Abbiamo dimostrato non altro essere questi principii che il panteismo storico : avremo occasione parecchie volte di tornare su questa dimostrazione che sarà portata, lo speriamo, alla massima evidenza. Proseguiamo il nostro esame dell'eclelticismo.

I signori Tomaso Jouffroy e Damiron sono i più celebri di questa scuola. Il primo riunì in un volume di miscellanee filosofiche (1) parecchi articoli già comparsi in periodiche raccolte ed ai quali l' ingegno dell' autore avea dato molta popolarità. Questi articoli, spogli dell' interesse che lor prestavano le circostanze politiche in mezzo alle quali furono pubblicati, non han più per noi che il merito filosofico. Se lor si toglie quanto le passioni del tempo v' han posto, rimarranno alcune asserzioni ed alcuni principii che ricordano perfettamente quelli del signor Cousin e che dobbiamo far conoscere.

Nell'articolo intitolato *Come finiscano i dommi*, Jouffroy presenta il cristianesimo come una istituzione bassa, assurda e corrompitrice. Sulle ruine dell' antico s' alzerà, a detta di Jouffroy, un nuovo domma. — Alla sua origine, il domma antico era puro, legittimo: esprimeva una verità, il concetto della quale poco a poco si perdette. Allora l' orgoglio e l' ignoranza se ne impadronirono e ne fecero un'arme di dispotismo : i popoli furono avviliti sotto il giogo di questo domma corrotto e insignificante. Ma la ragione si desta, gli eccessi del potere la fanno agire. Esamina dapprima timida e riservata ; poi assume franchezza, audacia ben anco; combatte di fronte il domma prima con una critica ragionata poscia collo scherno. I partigiani del domma non rispondono al ragionamento che con inintelligibili sottigliezze, ed allo

(1) Miscellanee filosofiche di Jouffroy.

scherno con la collera. Il popolo comprende non trattarsi d'altro che d' una querela d' interessi, e si stacca dai suoi antichi maestri. Dalla indifferenza passa ben tosto all' odio ed al disprezzo. La rivoluzione è cominciata ; ma coloro cho tanto valsero a distruggere sono impotenti ad edificare ; si dividono, non possono intendersi. Mille sistemi produconsi, ma non possono mantenersi. Allora i partigiani dell' antico regime attaccano a lor volta gli avversarii ; adoperano il ragionamento e l' armi del ridicolo ; compiangono il popolo che si lascia sedurre, e che è fatto ancor più infelice. Separato per sempre dai suoi antichi maestri, nè potendo affidarsi ai nuovi che vorrebbero infrenarlo e trarne partito, il popolo s' annoia della verità, della virtù, che più altro non sono agli occhi di lui che gli stromenti della sua oppressione, non desidera, non gusta che i materiali godimenti e l' oro che li procura. Conseguenza di questo stato di cose è una profonda corruzione, di cui i partigiani del domma antico profittano per impadronirsi del potere e conservarlo.

Si valgono della forza e della violenza, proscrivono il pensiero, pongon la sbarra alla bocca, intimano credenze e pratiche assurde, poco si curano della sempre crescente demoralizzazione. Pure una gran lezione fu data al mondo; una nuova generaziono ne approfittò per innalzarsi a più sublimi pensieri di quelli che occupavano i padri suoi. Nata nello scetticismo, è perfettamente libera dal giogo delle antiche dottrine. Ma i nuovi dottori, la cui missione era distruggere, non han potuto nulla edificare. La nuova generazione cresciuta a lunga speranza ed a vasti pensieri, comprende, scusa il passato ; l'avvenire è suo. Sorgerà una nuova fede e verrà a colmare l' immenso vuoto lasciato dalla mancanza d' ogni dottrina.

Tali sono le idee di questo celebre articolo che dà perfetta idea dello stato degli animi al tempo in che fu scritto, e delle tendenze d' un giornale che esercitò una immensa influenza (1). È duopo accuratamente distinguere le idee filosofiche che sono come la base dell' articolo, da un appassionato movimento, tolto alle circostanze del tempo. L' esagerazione è visibile: l'uomo di parte si mostra dovunque : effetto di questa preoccupaziono è di non considerare il domma che sotto un politico rapporto. Ma ritorciamo gli occhi da tali effimere passioni sì presto passate e già sostituite da altre. Già in questo articolo mostrasi una filosofia dell' umanità che vuol meglio considerarsi: la necessità d'un simbolicismo, le successive metamorfosi del simbolicismo, la ruina dell' antica fede e la profezia d' una fede novella.

(1) *Il Globo.*

Nell' articolo *della Sorbona e dei filosofi*, ove troviamo lo stesso spirito, le stesse idee e le stesse passioni, il pensiero filosofico dell' autore diventa più chiaro. Vi è formalmente insegnata la dottrina d' una verità mutabile e cangiante, e l' errore è assolto. Un uomo non è che quale il suo secolo lo fa. Le opinioni cangiano perchè devono cangiare. « Tanto vale il dire nulla esservi di assolutamente vero e assolutamente falso, che le opinioni sono come le mode, belle quando si adottano, esose quando si smettono. Siam ben lontani dal pensarlo. Avvisiamo essere assolutamente vero che due e due fan quattro, assolutamente falso che due e due fan cinque: ma avvisiamo pure che il falso possa diventare l' opinione d' un' epoca. Non dalla verità all' errore e dall' errore alla verità corre la mente umana, ma sibbene da una all' altra verità, o a meglio dire da una faccia all' altra della verità. Se un secolo possedesse ogni verità, ogni bellezza, ogni giustizia, la scienza, l' arte e la morale sarebbero eternamente fisse e il mondo non cangerebbe. Il principio della mobilità delle cose umane sta nella mobilità delle idée dell'umana intelligenza...Le idee dell'intelligenza umana variano da un tempo all'altro, da un paese all'altro; variano come la conoscenza umana e la conoscenza umana cresce o decresce (1) ». Non può in modo più formale insegnarsi che, tranne alcune verità matematiche, non v' ha nulla di fisso ed immutabile nelle idee umane e negli umani pensieri. Ma allora la nozione dell'errore sparisce, e l'uomo non è mai colpevole quando si travia : obbedisce sempre alla legge fatale di sua natura. « I secoli non son più colpevoli delle loro opinioni che non lo siano gli uomini delle opinioni del loro secolo... Un secolo non è risponsabile nè di ciò che è, nè di ciò che pensa. Un secolo esce da un altro, un' opinione da un' altra opinione ; e se si accusa quest' altro secolo, quest' altra opinione, si troverà che sono innocenti di quel che furono, e per conseguenza di quello che hanno prodotto ». È dunque fuor di dubbio che l' eclettismo, vuol giustificare tutti gli errori, ma giustificando l' errore può condannare il vizio e il delitto ? La logica non sarebbe più forte della coscienza ? Il male non è per Jouffroy che l' imperfezione del bene e dell' ordine ; è per ogni essere l' imperfezione dell' opera alla quale la natura lo destina. « Questo mondo non è la lotta del bene e del male, dell'ordine e del disordine; quanto deve dirsi di lui si è ch'esso è imperfettamente buono e che il suo ordine non è compinto (2).

(1) *La Sorbona e i filosofi*, pag. 54.
(2) Pag. 399.

Alcune pagine dopo, gli è vero, Jouffroy riconosce formalmente nella umana intelligenza una nozione eterna d'ordine e di giustizia, che la libertà è chiamata ad avverare, e da questa nozione è facile dedurre quella del bene e del male morale. Ma confessiamo essere a noi impossibile il vedere come si leghino la morale di Jouffroy e i suoi principii sulla filosofia della storia. Qui noi troviamo una legge fatale che presiede a tutti gli sviluppi dell' umanità, la succession necessaria delle idee che necessariamente produce tutti gli avvenimenti della storia. Là un' intelligenza conosce un ordine assoluto ed immutabile; la libertà regola la sua azione su le esigenze dell'ordine universale. Se non v' ha che fatalità nella storia, come può esservi libertà nell' uomo che la fa? È impossibile conciliare principii che ne sembrano contraddittorii.

Damiron ha fatta una storia della filosofia francese del secolo XIX, considerata sotto l'aspetto dell' eclettismo (1). Nostro scopo non è di prendere ad esaminare l'aggiustatezza de' suoi elogi e delle sue censure. Faremo solo notare che il modo con cui presenta la rivelazione e i rapporti da lui stabiliti tra la religione e la filosofia coincidono colla dottrina panteistica di Cousin. Abbiam veduto che un' inspirazione generale e necessaria dell' umanità era, a detta del fondatore dell' eclettismo, la sorgente e l'origine della religione. L' entusiasmo religioso ha bisogno di poesia e d' immagini, e si manifesta primamente per via dei simboli e delle allegorie. Dal che il carattere mistico di tutte le religioni. La filosofia romperà un giorno questa scorza, e si studierà sviluppare l'idea del simbolo. In tale tendenza obbedirà alla sua natura che la spinge verso la ragione pura ed astratta, verso la ragione libera da ogni forma. La filosofia prevale dunque alla religione, quantunque non vi sia nell' una se non quanto trovasi nell' altra. La spontaneità e la riflessione, la religione e la filosofia, la fede e la ragione sono le diverse forme d' uno stesso pensiero identico sempre a sè stesso. Nella diversità di queste forme trovasi l'origine della lotta che ha sempre esistito tra sacerdoti e filosofi: questa lotta finirebbe se si sapesse che i dommi e i misteri della religione altro non sono che i fatti psicologici; ecco la gran scoperta dell' eclettismo. Damiron lagnasi altamente dell' oscurità dei misteri e si rallegra alla chiarezza ed evidenza delle teoriche eclettiche. Sviluppate l'idea dai vincoli che la costringono, fate uscire dai dommi e dai misteri i fatti psicologici che unicamente racchiudono. La Trinità è altra

(1) Saggio sulla storia della filosofia in Francia al secolo XIX.

cosa che l' idea dell' infinito, del finito e del rapporto loro ? La rivelazione che mai può essere se non la spontaneità di nostra natura. Il peccato originale non è la sua nativa imperfezione? L'incarnazione non rappresenta che la manifestazione dell' infinita ragione nella finita ragione dell'uomo. Fedele alla sua dottrina, Damiron propone un accordo tra l' eclettieismo e il cattolicismo. In questo contratto l' eclettismo accetterebbe tutti i dommi, tutte le dottrine del cattolicismo a patto di spiegarle, ed avemmo un saggio di spiegazioni eclettiche. Se ne ammirerà la profondità, si noterà segnatamente come siffatte spiegazioni riproducano in tutta la loro estensione i dommi cattolici (1). Peccato che sì brillanti teoriche posino sopra fragile base : e questa base è l' inspirazion generale dell' umanità e la necessità per l' umanità inspirata di esprimersi con simboli ed allegorie. Le quali gratuite asserzioni, che l' eclettieismo non si è mai studiato provare, sono in perfetta armonia col panteismo, ne conveniamo, ma non crediamo che siano nello stesso accordo coi fatti. L'opposizione delle religioni distruggerà sempre l' unità dell' umana inspirazione, e qnantunque l' inno sia il linguaggio naturale della fede e della pietà, l' inno non è necessariamente una allegoria. Crediamo aver provato l' identità delle dottrine dei signori Damiron e Jouffroy con quelle di Cousin. Le osservazioni che abbiam fatte sulla filosofia del maestro s' applicano egualmente a quella dei discepoli. È dunque inutile riprodurre gli argomenti di cui ci siam serviti a stabilire che tutte queste dottrine si riducevano ad un larvato panteismo.

Il metodo psicologico, punto di partenza dell' eclettieismo, ne somministra una osservazione importante. Nelle mani di Jouffroy e Damiron, questo metodo si mostra timido, incerto in suo andamento, e quando una volta è uscito dai fatti interni, nulla osa affermare: non considera che tremando le più importanti quistioni, e ne differisce indefinitamente la soluzione. La sua riserva va sino al punto di non osar affermare la spiritualità, la immortalità dell' anima, e, posta a parte l' esistenza di Dio, non trova che incertezza in tutte le altre quistioni. Si riporta alla scienza per costituire la filosofia appena sbozzata. Per convincersi di quanto diciamo basta gettar gli occhi sulla specie di programma filosofico che termina l' opera di Damiron : vi si troveranno i *desiderata* della scienza eclettica. Il metodo psicologico par qui dunque molto impotente, in ciò che risguarda almeno le quistioni d' origine e di fine, le più importanti di tutte.

(1) Vedansi gli articoli 6 e 7.

Nelle mani del signor Cousin in quella vece, un tal metodo al quale ci crede rimaner sempre fedele, pretende ai più arditi come ai più fecondi risultamenti. Per esso comprendiamo l'assoluto ; che dico ? noi ci identifichiamo con lui.... Ecco applicazioni e risultamenti ben diversi d'uno stesso metodo. Ne condurrebbe forse ad un dubbio dotto? oppure nel caso in cui vorremmo uscire da questo penoso stato, condurrebbe forzatamente al panteismo ? E l' uomo si troverebbe nell' alternativa di asserire che egli è niente, o che egli è tutto ?

Siccome abbiam veduto, i risultamenti dell' esperienza confermano l'opinione da noi qui emessa. Sì, il panteismo dalle teoriche eclettiche risulta. Non vogliamo certo negare che non si trovino fra gli eclettici asserzioni inconciliabili col panteismo : ed in ciò ne sembrano poco consentanei a sè stessi. Ma si analizzino i principii, si considerino le loro forzate conseguenze e si perverrà a questo risultamento : l' eclettieismo tende necessariamente al panteismo, e non è che un larvato panteismo.

A canto all' eclettieismo, e in conseguenza dell' impulsione data al pensiero, si sono formati sistemi storici, ove troviamo più o meno i principii di questa scuola. Tali teoriche vogliono essere esaminate : troviamo ancora qui la tendenza generale del secolo verso il panteismo.

Un uomo di brillante ingegno e che recò la poesia nella storia, è l' autore d' una filosofia istorica che deve prima di tutto determinare la nostra attenzione.

Stando a Michelet (1) la storia non è che il racconto della lotta tra la libertà e la fatalità. La libertà è lo scopo dell' umanità ; il progresso non è che l' andamento dell' umanità verso questo scopo... L' uomo tende incessantemente a liberarsi dalle influenze oppressive delle razze e del clima, per goder liberamente d' ogni sua facoltà ; egli solo è e deve essere l' artefice del proprio destino. Gli sviluppi delle umane facoltà, sotto mille forme diverse, tutte egualmente legittime, formano quest' umana creazione che ne appare nel mondo metafisico, morale, religioso, artistico, politico. La legge di tutti questi sviluppi non è che l' andamento progressivo verso la perfetta libertà, che non si sommette nè all' uomo, nè alla natura, ma solamente alla ragione ed alla legge. Tal è dunque lo scopo dell' umanità, stando a Michelet, tale la legge del suo sviluppo : il trionfo della libertà sulla fatalità.

Ei calcola su questo punto di vista tutta la storia dell' uma-

(1) Introduzione all'Istoria universale.

nità. L' india non gli par che il regno assoluto della fatalità. La natura vi è sì grande, sì forte, sì feconda che l' nomo vi sparisce ; è schiacciato da lei. Donde il panteismo, il regime religioso e politico di questo popolo (1).

A misura che uom si allontana da questi climi ardenti, da questa natura primitiva, comincia la umana libertà (2). La Persia è il principio della libertà nella fatalità : *gli Dei vi sono meno materiali ;* l' uomo meno schiavo. Ma il calore del clima, il sentimento dell' universale instabilità, danno al Persiano una apatia che incatena la sna naturale operosità : d'onde l'inutilità di questo primo sforzo della libertà (3). Pure va procedendo nella sua redenzione dell' Egitto e della Giudea.

L' Egitto è dono del Nilo : tutte le stati, il fiume, scendendo da monti sconosciuti, viene a dare l'annuale sussistenza. L'uomo che assisteva a questa precaria maraviglia, dalla quale dipendeva la sna vita stessa, era anticipatamente vinto dalla natura.

La libertà umana splende fra gli Ebrei di un nuovo splendore. La natura è detronizzata (4) ; il regno dello spirito comincia ; la dualità cede all' unità. Tale deposito della unità gli domanderà il mondo un dì ginocchione...

Per la situazione e per la figura, l' Europa è veramente il paese della libertà...

L' Europa doma l' Asia ; . . . la libertà la vince sulla fatalità (5). Doma l' Asia con la guerra, ma soprattutto lorchè respinge la poligamia, lorchè riduce ad umane proporzioni gli idoli giganteschi dell' Asia... Gli Dei diventano *cittadini* e finiti; ma in ricompensa *profittan molto nella società del popolo, seguono il progresso dell' umanità* (6).

La Grecia è collocata al momento in cui il divino è divino ancora e già umano ; d' onde la sua bellezza....

Ma la bellezza deve passare a ceder luogo alla maturità. Il mondo della Grecia era un puro combattimento ; la città vi era incompleta. A Roma la città è completa e non ricomparisco la famiglia (7). Il dualismo torna in campo ; ma passa dagli Dei agli uomini, dalla metafisica al diritto civile... Roma non è un mondo esclusivo ; assimila il mondo intero e adotta tutti i popoli.

Intanto la piaga della schiavitù sordamente rodeva l' impe-

(1) Introduzione alla Storia universale, pag. 8.
(2) Pag. 9.
(3) Pag. 10.
(4) Pag. 12.
(5) Pag. 14.
(6) Pag. 15.
(7) Pag. 17.

ro : una possente dissoluzione morale lo invadeva ; ella traeva principio nell' influenza delle dottrine greche e orientali. Il cristianesimo acquistava terreno (1).

Il cristianesimo abbraccia lo spirito, e immola la vita, la natura, la materia, la fatalità... Tosto arrivano i barbari ; alla schiavitù antica fanno succedere la servitù (2).

La Chiesa assimila . . . . e ben tosto l' Europa è dominata dalla aristocrazia episcopale e dalla aristocrazia feudale coronate dal papa e dall' imperatore (3).

Nasce allora un immenso progresso : l'impero di Dio e l'impero dell' uomo si collocano l' uno al cospetto dell'altro. Nell'organizzazione feudale, la forza materiale, la carne, l' eredità; nella Chiesa la parola, lo spirito, l' elezione (4) ; lo spirito domina la forza : pure lo scopo non è raggiunto ; i diritti della ragione individuale, i diritti civili e politici sono manomessi : nuove rivoluzioni sono necessarie ; d' onde i comuni, la riforma, la democrazia moderna. La libertà ha vinto, la giustizia ha vinto, il mio è redento (5).

Dalla esposizione fatta della teoria storica di Michelet, quale ne può essere la filosofia ? V' ha una filosofia ? Direbbesi il contrario. Almeno la filosofia che da questa teoria storica deriva è stranissima, difficile a concepirsi, per non dire inintelligibile affatto. Ogni filosofia spiega Dio, la verità, l'uomo. Vediamo come Michelet considera questi sì grandi oggetti.

Ha parlato di Dio tre o quattro volte nel suo libro. Se ne può dedurre che non ammette l' idea assoluta di Dio ; l' idea di Dio va sempre perfezionandosi. *Il pensiero divino non è che l'idea generale del popolo* (6). Primamente Dio è tutto, tutto è Dio: sicchè l'idea divina non è che panteismo (7); e questa assume poi subito sembianza di politeismo, dapprima grossolano, gigantesco nell' India, più elaborato quindi nella Persia, umanizzato nella Grecia (8), *e questo fu un gran progresso, perchè il popolo fe' Dio buono come lui.* L' idea di Dio comparisce sotto la forma dell'unità nella Giudea. Dio si sviluppa ed emerge col cristianesimo (9). Quando il cristianesimo comparve era schiavo del sensualismo e materia-

(1) Introduzione alla Storia universale, pag. 22.
(2) Pag. 23.
(3) Pag. 24.
(4) *Idem.*
(5) Pag. 26.
(6) Pag. 59.
(7) Pag. 8.
(8) Pag. 15.
(9) Pag. 70.

lismo pagano, *il cristianesimo lo redense*, e però non v' ha nulla di assoluto nell' idea di Dio; quest' idea riveste forme diverse tutte per egual modo legittime. Perchè con qual mezzo provare la loro legittimità, e come potrebbesi affermare l' eccellenza e la permanenza, della nostra idea attuale di Dio, della nostra credenza attuale alla divinità. Noi non abbiamo alcun diritto di affermare cosa alcuna di essa. Sparisce come un fantasma.

L' idea della verità è sempre correlativa all' idea di Dio. Se l' idea di Dio è mobile, lo è pure l' idea della verità. Ma allora non v' ha più verità assoluta, non più errore assoluto; non v' ha che l' eterno sviluppo delle forme dell' umano pensiero... E però non vediamo che l' uomo ed i suoi sviluppi necessarii e sempre legittimi. Non ha qui luogo per una provvidenza. La natura e l' uomo fan tutto.

Ma se tutti gli umani sviluppi sono necessarii e legittimi, non v' ha più che la sorte la quale decida delle umane cose. Le idee del bene e del male spariscono: la libertà svanisce. L'indiano, oppresso dalla natura, si forma delle credenze panteistiche, adora idoli grossolani, curva la testa sotto il giogo delle caste. Può fare altrimenti? Come mai potrebbe emanciparsi?—La natura che lo circonda è più possente di lui: ei non è dunque libero: ma se non è libero, e perchè mai l' Europeo lo è? Mi si spieghi questo privilegio o piuttosto questo mistero. Forse che l' Indiano non è uomo; o forse che si può esser uomo senza esser libero? Allora perchè l' autore presenta la libertà come fine e scopo di tutte le cose? Ma si dirà, esiste una lotta tra la libertà e la fatalità; lotta che ha cominciato col mondo e finirà con lui; lotta che costituisce tutta la bellezza del mondo. Notiamo prima che nessun errore, nessun sregolamento è imputabile ad uomini fatalmente sommessi alla natura, privi di libertà. Notiamo in secondo luogo che il mondo sendo diviso tra l'impero della fatalità e quello della libertà, esistendo l' impero della fatalità come quello della libertà per ordine e volontà della natura, la libertà e la fatalità son cose perfettamente eguali, perchè son cose perfettamente naturali; d' altra parte sono egualmente legittime, egualmente buone; sono indifferenti ed egualmente necessarie. L' Indiano deve essere e sarà sempre Indiano, come il Francese è e sarà sempre Francese; e però queste grandi parole di libertà, di lotta contro la natura e contro l' uomo, di emancipazione dell' uomo, o non son nulla, o non sono null'altro che poesia... Chi avrebbe comandata questa lotta? Chi regolerebbe il combattimento, chi decreterebbe la palma? Dio, la ragione? . . . Ma non abbiamo veduto forse che l' autore nega assolutamente

l' esistenza di Dio e della verità ? Dio e la verità non sono che idee dell' uomo, sviluppi della sua intelligenza. E però qual cosa più arbitraria della parte assegnata alla fatalità ed alla libertà ? La fatalità regna dovunque : l' intero mondo antico è soggetto al suo impero, la Giudea sola eccettuata ; l' Europa moderna forma pure una eccezione. Ma che cos'è questa eccezione in confronto del mondo intero ? Bisogna convenire, in questa lotta non è il mio umano che trionfa ; la giustizia, la legge non la vincono, la fatalità ha vinto... Ma come parlare di giustizia e di legge quando l' uomo fa la legge, quando la giustizia non è che una idea mobile del suo spirito, spogliata oggi della forma che ieri vestiva ?

Le conseguenze immorali e scettiche del sistema esposto sono troppo evidenti perchè io m' accinga a provarlo. La confusione della verità e dell' errore del bene e del male, necessarie conseguenze delle idee dell' autore che io combatto, conducono inevitabilmente a siffatte conseguenze. Ma questi risultati comuni ad ogni sistema d' errore non lo caratterizzano. D' altra parte lo scetticismo non è un sistema, e le soluzioni che dà non sono soluzioni. Le idee dell' autore hanno evidentemente un' altra tendenza ; incomplete non possono rimanersi nel cerchio arbitrario che loro circoscrive, e fanno forza per uscirne. Si destano le quistioni più vaste, ed a insaputa di lui l' autore è condotto al panteismo. Spirito indeciso, vacillante, Michelet si mostra a sua volta opposto e favorevole al panteismo (1). Checchè ne sia della sua opinione personale, i suoi principii guidano ad essa. Di fatto le sue idee sopra Dio, la verità, l' uomo e i suoi destini non sono altra cosa che panteismo. Negando ogni ordine, ogni verità assoluta, non ammettendo che uno sviluppo sempre necessario e legittimo dell' uomo e delle sue facoltà, giunge pure all' eguaglianza di tutte le cose ; ed allora non gli resta che un passo per affermare la loro identità. Questo passo è inevitabile, la logica lo comanda ; perchè com' è possibile fermarsi senza essere inconseguenti ? Come spiegare la eguaglianza di tutte le cose senza ammettere la loro identità ? L' indifferenza e l' identità perfetta che si trovano tra le forme diverse della vita umana devono trovarsi pure in tutti gli ordini della natura e formare la vita generale. E però di passo in passo siamo condotti alla teorica panteistica dell' essere che solo può dar la chiave di questa storica filosofia.

Lerminier è l' autore d' una teoria storica (2), raccomanda-

(1) Veggansi le pagine 8, 31 e 118.
(2) Filosofia del diritto, di Lerminier.

ta alla sua opera sulla filosofia del diritto. L'insegnamento e i libri del professore di legislazione comparata mossero grido: è nostro dovere esaminarne i principii.

Lerminier proclama la necessità d'una filosofia nazionale ed annunzia il desiderio e la speranza di fondarla. Sventuratamente è certo che questa filosofia ha ancora da nascere e che Lerminier non è ancora riuscito a porre la prima pietra dell'edificio che vuol innalzare. Lerminier ha egli stesso una filosofia? Si può rispondere negativamente a tale domanda. Inutilmente si cercherebbe ne' suoi libri una filosofia che gli fosse propria. Il professore del collegio di Francia raggranella abilmente le idee, espone in modo chiaro e brillante sistemi già conosciuti, adotta alcune parti di questi sistemi, altre ne toglie. Or discepolo di Platone, or di Aristotile, di Spinosa e di Kant, di Fichte, e di Schelling, adoratore di Rousseau, settario di Condorcet e di Saint-Simon, sdegna ed accusa l'eclelticismo; gli getta superbe parole, e con tuttociò non fa che spacciare eclelticismo. I libri del signor Lerminier ne sembrano una miscellanea di razionalismo e di panteismo. Nostro scopo non è di presentar l'analisi, ma di cercare i principii che dirigono l'autore e mostrare la loro tendenza. Da quanto potemmo comprendere delle dottrine del signor Lerminier crediamo poter ridurre a due capi questi principii, la sovranità dello spirito umano e il suo sviluppo progressivo e indefinito.

Lo scopo aperto del signor Lerminier è di mostrare che la mente umana è la sola forza che agisca quaggiù. Alla mente umana bisogna riferire l'origine delle idee, le istituzioni religiose e politiche, come le scienze e le arti; solo la mente umana determina tutti gli avvenimenti, tutte le storiche rivoluzioni.

« Ho studiato primamente, dice il signor Lerminier, di porre sul primo piano la potenza e la dignità dell'umano pensiero, mostrare nello spirito umano le ragioni delle cose, e celebrar Dio per mezzo dell'uomo (1)... Non dobbiam giammai disperare della mente umana, terminerà la sua opera, giungerà alla scienza ed alla libertà: le sarà dato por le basi del suo impero e delle sue leggi. Ma l'uomo deve tutto aspettarsi dai suoi proprii sforzi: non ha altro mediatore che lo spirito umano, il quale è una perpetua e necessaria rivelazione di Dio, che non comparisce sulla terra se non per l'uomo e nell'uomo. Dio ne rinnova la faccia ad epoche fatali, o piuttosto l'uomo la scopre di più a misura che varca il tempo e precipita verso l'eternità. Dio è no-

(1) Tomo I, pref., pag. 31.

stra essenza e nostro fine, nostra intelligenza e nostra forza; la sua volontà è la nostra (1) ». Può divinizzarsi la mente umana in modo più formale?

La mente umana sviluppasi in modo progressivo e indefinito; passa successivamente da forme meno perfette, alle più perfette, sino che giunga ad esprimere quanto è in sè, e raggiunga quaggiù la scienza completa e la perfetta libertà. Questo punto di vista di uno sviluppo progressivo ed indefinito dirige Lerminier nel valore che attribuisce alla religione, alla filosofia, alla società, alla scienza, alla storia; da ogni cosa cerca provare il progresso (2). « Il diritto, la sociabilità, la scienza si sviluppano, distruggendosi di epoca in epoca; nel mezzo di questi continui cangiamenti, l'unico diritto naturale che persista è quello di mantenere la propria libertà e farle produr sempre nuovi frutti... La religione è insieme e successivamente una filosofia, un governo, una tradizione... (3). Quando la religione si arresta, va avanti la filosofia, e prepara per la società altre credenze ed altri simboli ». Per tal modo Lerminier professa credenza alla perfettibilità indefinita, e rimprovera Cousin d'aver voluto ristringere il progresso in un cerchio insuperabile. « Sebbene sia data la natura umana, dic'egli, non conosciamo per questo all'intutto questa natura; il progresso resta dunque nell'indefinito (4) ».

Il principio della perfettibilità indefinita e la legge delle trasformazioni e del cambiamento, come mezzo di progresso, sono inconciliabili colla nozione d'una verità assoluta ed immutabile. Lerminier ricusa altamente una tale nozione. Giammai la dottrina d'una verità mobile e progressiva fu annunciata con maggior nettezza e franchezza. Crediamo dover citare l'intero passo. « La nostra tendenza è la verità, la concepiamo in un modo assoluto? Evidentemente no, perchè allora la scienza, che è una deduzione, e l'istoria che è un combattimento, non esisterebbero. Non ci formiamo che in modo relativo un'idea della verità; le traduzioni che ne facciamo sono imperfette, alterate, ed intanto al momento in cui l'annunciamo, o un legislator la proclami, o un filosofo la scriva, hanno l'inevitabile illusione di offrircela tutta intera: di là il dommatismo, senza cui l'umanità non procederebbe; perchè se gli uomini fossero d'animo sì indipendenti nel loro entusiasmo per far delle riserve, non le crederemmo. La legge e il bene sono idee generali ed universa-

(1) Tomo II, pag. 340.
(2) Tomo I, pag. 45, 55.
(3) Pag. 64 e 65.
(4) Tomo II, pag. 255.

li, ma si sviluppano in modo particolare, successivo, locale e dappertutto miserevole. La legge è divina perchè l' uomo non la fa; cerca interpretarla, leggerla. L' ordine è divino, perchè non procede dall' arbitrio dell' uomo, ma gli è imposto dalla natura delle cose. In questo senso il diritto è divino. Ma v' ha un diritto divino in questo senso, che una volta formolato e caduto nei testi eterni, non cangi nè vari, e colpisca la società d'una immobilità che non potrebbero scuotere? Singolar modo d' interpretare ed onorar Dio, quello di dargli sulla terra una immutabile imperfezione. Le leggi sociali sono nel loro sviluppo quanto v' ha di più mobile nell' umanità; questa mobilità delle istituzioni costituisce la storia. Ad ogni istante il limite si scosta, e, se m' è permesso adoperar questa frase, certo che sarà compresa, *Dio stesso, essenza della legge, non si sviluppa nelle società che progressivamente* (1) ». Alcune pagine prima Lerminier ne invita a differire la conclusione e il dommatismo, ed a perseverare nella critica e nell' esame.

Questi principî son chiari e non han bisogno di commentarl. Esponiamone ora le conseguenze. La prima di tali conseguenze è il setticismo. Le successive trasformazioni dello spirito umano e la incessante creazione di religioni e di nuove filosofie, tutte egualmente legittime, poichè tutte sono il prodotto dell' umana ragione, implicano la nozione di una verità variabile e cangiante, e la negazione della verità assoluta ed immutabile. Tale conseguenza è formalmente ed altamente confessata da Lerminier, come abbiamo veduto. Non abbiamo, secondo lui, il diritto di affermar nulla ancora; bisogna differire il dommatismo: tutto è a rifarsi nel dominio delle credenze. « In mezzo alle ruine che il secolo ha intorno a sè ammucchiate, due cose soltanto si sostennero, e son due grandi cose, per vero dire, Dio ed il popolo ». Ma che cos' è Dio pel professore filosofo del collegio di Francia? L' idea, il domma più vago, più indeterminato. Che cos' è il popolo se non l' individualismo e la libertà più assoluta di pensare? Or tutto questo è scetticismo e il più spaventevole scetticismo. Quale nozione, qual principio, resisterà mai alla potenza della ragione e sussisterà in mezzo a questo flusso e riflusso continuo dell' umano pensiero, simigliante ad un oceano sollevato e che travolge ne' suoi movimenti tutte le barriere e tutte le dighe? Quale scopo si assegnerà alla vita umana, quale regola si prescriverà al cuore ed alle azioni dell' uomo? Ogni base morale crolla; l' interesse solo diverrà il mobile dell' uomo.

(1) Tomo I, pag. 75.

Il rimedio che Lerminier oppone al scetticismo, lo studio delle rivoluzioni dello spirito umano e de' suoi progressi, è davvero insufficiente. Se i progressi dello spirito cagionarono la rovina di tutte le credenze e l'anarchia intellettuale in cui siamo immersi, se tutto è a rifarsi, aspettando il nuovo domma che deve unire gli animi, lo scetticismo solo è ragionevole, e lo studio che Lerminier propone, anzi che nuocergli, non fa che confermarlo.

Vuolsi uscire da questo soffocante scetticismo che fa soffrir tanto la mente ed il cuore? S' apre una via che mette capo a questo abisso: questa via è il panteismo verso il quale converge tutta la filosofia di Lerminier. Abbiamo citato passi assai significanti; aggiungiamo un'osservazione. A detta di Lerminier, Dio o la verità non si manifesta che per mezzo dello spirito umano; e siccome non v' ha nulla nello spirito umano d'immutabile e assoluto; siccome le idee, le credenze più contraddittorie si producono e si succedono nelle incessanti trasformazioni dell'umano pensiero, ne segue che la manifestazione di Dio è mobile, progressiva e cangiante. Ora questa manifestazione di Dio è necessaria; non lo conosciamo che per essa. Dio, senza di tale manifestazione, sarebbe per noi come se non vi fosse. Abbiam dunque argomento di dire che il mondo, l' uomo, il finito, sono necessarie manifestazioni di Dio e dell' infinito; ma da quel punto il finito non è che un aspetto dell'infinito, identico per conseguenza allo infinito medesimo. La proposizione annunciata è la sostanza stessa del panteismo. Vedesi ancora qui come la negazione della verità assoluta ed immutabile guidi la mente a questo grand' errore. L' entusiasmo di Lerminier per Spinosa e i panteisti alemanni sembra ancora somministrare indizio della tendenza di sue dottrine. Non dà rimprovero a Spinosa d' aver degradato l' idea di Dio; al contrario vuol giustificarlo dell'accusa d' ateismo, e non vede in lui se non un sublime adoratore della divinità. Parla pure con troppa compiacenza di Fichte e di Schelling per non isvelare le sue affinità metafisiche. La buona fede ne fa un dovere d' aggiungere che ci biasima parecchie fiate, ed anche con eloquenza, il panteismo, che gli attribuisce gravi inconvenienti; ma confessiamo esserne impossibile conciliare quanto ne sembra contraddittorio (1).

Un uomo, uno scrittore di cui pronunciamo riverenti il nome, che ha reso alle scienze storiche grandi servigi, Guizot, va-

(1) In un recente articolo della *Rivista dei due mondi*, Lerminier definisce Dio, l'equazione del pensiero e dell'estensione.

le a sottrarsi alle necessità logiche imposte oggidì a tutte le menti emancipate dal cattolicismo? Certo v' ha in quell'intelletto un' idea troppo alta, un sentimento troppo profondo dell' ordine, una direzione troppo pratica per permettergli giammai di riconoscere e confessare le fatali conseguenze del panteismo. Pure le teoriche di Guizot (1), come quelle degli eclettici, come quelle di Michelet e di Lerminier, ci parvero giungere a questo termine inevitabile. Di mezzo a dotte ricerche d' una erudizione profonda e chiara, di mezzo a concepimenti storici pieni di sagacia, d' agginstatezza e sovente di quella sublime imparzialità che nasce dalla nobiltà ed elevatezza del cuore, la teoria filosofica che dirige il pensiero di Guizot non ci parve altro che quella dell' assoluto individualismo.

La sovranità del diritto, che non è che la ragione e la giustizia, secondo Guizot non si rinviene nell' uomo; essa non esiste nè nell'ordine religioso, nè in quello politico. Non havvi quaggiù un vero assoluto ed immutabile; almeno esso non è mai completamente realizzato nelle umane istituzioni, siano religiose o politiche. La verità è nell' individuo e la produce collo sviluppo delle sue facoltà. Tuttavia essendo le ragioni individuali diverse, variabili, e bene spesso fra esse opposte, ne segue che la ragione individuale non ha in sè verità immutabile e soda.

L' incivilimento non è che lo sviluppo delle facoltà umane; lo scopo e la prima condizione della società si trovano nella libertà assoluta di questo sviluppo. Così la migliore organizzazione della società religiosa e politica sarà quella che permette a tutte le forme, a tutte le facoltà di prodursi e svilupparsi. Di là il moderno sistema che riconosce una libertà intellettuale e morale senza confini, una libertà civile che non ne ha altri fuor quelli che risultano dalla lesione dei diritti altrui. Guizot proclama questo sistema come il centro dell' umana perfettibilità. Da questo punto di vista egli giudica la storia europea, e valuta l' azione della chiesa, della monarchia, della comunità, della riforma, dei filosofi e delle moderne rivoluzioni. Pure confessa la necessità d' una tradizione; biasima la riforma e la filosofia di non conoscerla e disprezzarla; ne risulta, secondo lui, un vuoto, una lacuna, alcun che d' incompleto nella moderna società. Ma Guizot non definisce alcuna parte di questa tradizione.

Con questo sistema è evidente che la storia non è che la serie senza termini, senza principio e senza fine degli sviluppamenti umani sempre legittimi, e sempre legittimi allo stesso tito-

(1) Storia generale dell'incivilimento europeo.

lo; o almeno non havvi un mezzo certo per provare il contrario. Secondo questo principio si deve lasciar libero il campo, e il potere assoluto che vuol regolare, limitare o spegnere questi umani sviluppamenti, è la sola cosa empia ed assurda che esista.

Tale è l' idea che noi ci facciamo della teoria di Guizot; abbiam per certo che coloro che studiarono i suoi scritti non potranno contestarla. Ma quali sono poi le conseguenze di questa teoria? Analogo pel suo principio alle teorie da noi esposte, deve essere tale anche per le sue conseguenze.

Dacchè si nega la verità rivelata da Dio e conservata da Dio stesso, da che si ammette la sovranità dello spirito umano e della ragione come fatto individuale che si produce dalle opinioni di ciascuno o di tutti, siam pure costretti a riconoscere che tutte le opinioni sono eguali, tutte le religioni, tutte le filosofie, tutti i sistemi filosofici hanno lo stesso diritto a comparire ed a prodursi. Oltre di che nel pensiero umano non v' ha nulla di assolutamente vero e di assolutamente falso. Ma se non v' ha nulla nè di assolutamente vero, nè di assolutamente falso nei pensieri non v' ha nulla di assolutamente buono o di assolutamente cattivo nelle azioni umane. Lo spirito umano ondeggia in non so qual mezzo di verità e di errore, di bene e di male, i suoi pensieri sono i sogni d'un' ombra.... Ma non udite il riso infernale dello scetticismo? Coll' ironia sulle labbra rovescia d'un calcio sdegnoso l' edifizio della vostra scienza. Volete a lui sottrarvi, volete obbedire ad una legge di nostra natura più possente d' ogni scetticismo che ne costringe ad affermare? Ecco la sola via che vi resta: la legge dell' unità è fondamentale nell' animo nostro, e finchè non abbiamo trovata un' unità colla quale possiamo spiegare le cose, non abbiam diritto d' affermar nulla. In mezzo alla lotta ed alla contraddizione degli individuali pensieri, in mezzo all' opposizione delle dottrine, quando vuolsi condurre all' unità questa prodigiosa diversità, quando vuolsi, fuor delle vie cattoliche, far convergere queste divergenti tendenze, non v' ha altro mezzo che affermare l' unità della sostanza e dell' essere in mezzo alla diversità dei fenomeni. A conciliare la diversità che esiste di fatto con l' unità che è di ragione nello spirito umano, è forza assorbire la diversità nell' unità. Non si può sottrarsi a questa logica necessità, che è il panteismo.

Gli uomini d' ingegni e caratteri diversi dei quali abbiamo esposti i principi, ne parvero correr tutti allo stesso risultamento. Se non si bada che alla natura dello ingegno ed al genere dei lavori, si troverà tra Cousin e Guizot un vasto intervallo. Il primo è tanto ardito colle sue metafisiche speculazioni quanto il secondo

è prudente e riservato nelle sue storiche teorie. Cousin possede tutte le risorse della dialettica nello stesso grado con cui Guizot possede quella dei fatti. L' uno identifica la ragione umana con la ragione assoluta, si mette in possesso delle idee divine, e dall' altezza a cui si innalza, segna l' andamento e le leggi dello sviluppo dell' umanità : l' autore, rispettando troppo la ragione assoluta per osare affermarla, domanda ai soli fatti che analizza con rara sagacia le leggi che determinano i progressi dell' umanità. Malgrado così segnalate differenze, questi due filosofi fanno capo ad uno stesso termine, verso cui egualmente convengono gli altri scrittori dei quali abbiamo esaminate le dottrine.

Nati in mezzo allo scetticismo che tenne dietro alla fatale scissura operatasi tra la filosofia e la religione, questi filosofi han domandato all' umana ragione sola la soluzione dei grandi problemi che interessano il nostro destino. Gli uni han veduto nella umana ragione la manifestazione necessaria ed assoluta della divina ragione : han negato l' errore ed il male ; hanno divinizzato lo spirito umano ed identificato l' uomo con Dio. Ma è difficile fare un Dio dell' uomo, come è facile atterrare l' altare sacrilego che gli si è innalzato. Gli adoratori dello spirito umano han distrutto di propria mano l' idolo che aveano eretto. In faccia alla lotta, alla contraddizione, alla miseria degli umani pensieri furono costretti negare l' assoluta ragione, e il loro panteismo si estinse nello scetticismo.

Gli altri in quella vece si mostrano sobrî di teoriche : cominciano dal negare la ragione assoluta, proclamano la legittimità di tutti gli umani sviluppi, e consacrano per tal modo tutti gli errori dello spirito ed i vizî del cuore. Lo scetticismo sta in fondo alle loro dottrine ; vogliono uscirne e nol possono che col panteismo. E però il moderno razionalismo, la filosofia del secolo XIX, corre sempre tra due abissi, lo scetticismo ed il panteismo : per isfuggire all' uno è forza cadere nell' altro.

CAPITOLO II.

SEGUITO DELL' ESAME DELLA FILOSOFIA NEL SECOLO XIX.

—

IL MISTICISMO (1) DEL SECOLO XIX NON È CHE PANTEISMO.

Transizione necessaria dal razionalismo al panteismo formale ed aperto. — Il sansimonismo risulta dalle tendenze generali del secolo: sua storia, sua dottrina: censura dell'attual società: teoria di Dio, dell'uomo e della storia: progresso che il sansimonismo voleva avverare: piano di sociale riforma. — Scuola uscita dal sansimonismo; pietro Leroux e la nuova enciclopedia: dottrina del progresso continuo e teoria della certezza: panteismo temperato. — Fourrier; sua teoria agricola, industriale e sociale: panteismo materialista. — Lamennais ha emessa la dottrina della verità mobile: questa conduce al panteismo. — Nuova conferma della conchiusione del capitolo precedente.

Nello studio che abbiam fatto del razionalismo moderno, ne abbiam provata la necessaria tendenza al panteismo. Il panteismo si mostra come l'ultimo termine a cui vengono a metter capo le teoriche metafisiche e storiche prodottesi negli ultimi vent' anni: la logica loro impone questa necessità e gli spinge verso un tal abisso dinanzi al quale indietreggiano spaventati. Il razionalismo non vuol confessare a sè stesso nè agli altri le proprie tendenze: dissimula, nega le conseguenze de' suoi principî. Pure i germi del panteismo deposti nell'umano pensiero non potevano inaridire, e tosto o tardi doveano svilupparsi all' aperto. V' ha nella logica tal forza alla quale gli individui possono sottrarsi coll'inconseguenza, ma lasciate operare lo spirito umano e saprà trarre da un principio quanto contiene. Lorchè Condillac fondava in Francia la filosofia della sensazione, prevedeva l'uso che quanto prima doveano farne Elvezio e d'Holbach? Nol crediamo. Il panteismo dovea dunque prodursi, il suo giorno dovea venire ed è

(1) Noi adottiamo la parola *misticismo* per indicare sistemi che partono da un sentimento non definito, e si distinguono radicalmente dal razionalismo, nome che d'altra parte gli è ora generalmente applicato.

venuto di fatto : molta filosofia s'era spacciata sulle rivelazioni e sui rivelatori: si era negata a gara la verità assoluta ed immutabile, si erano ammucchiate teoriche sulla perfettibilità umana e l'indefinito progresso. La necessità di una nuova fede era proclamata *nel Globo* dai discepoli dell' eclettismo. Doveano trovarsi uomini capaci di ripigliare al punto in cui le lasciavano, le idee emesse, di coordinarle, di farne una compiuta dottrina, i di cui principî sarebbero chiaramente posti, e le conseguenze formalmente dedotte ; sin d' allora il sansimonismo esisteva. Molte persone non han veduto nel panteismo che una strana e bizzarra dottrina di cui non han potuto spiegare nè l'origine, nè l' effimera fortuna, nè il rapido disparimento. Per noi invece il sansimonismo non è che il risultamento e l' ultima parola di tutte le tendenze filosofiche del secolo. Esisteva in germe nelle dottrine metafisiche e storiche della Francia e dell' Alemagna. I filosofi che se ne son fatti gli apostoli furono coraggiosi ed imperturbabili ragionatori. Parliamo meno qui dell' ordinamento teocratico che volevano stabilire, che delle loro dottrine metafisiche morali ed industriali. La logica ha dato origine al sansimonismo, la logica l' ha ucciso e l' ha ucciso ben presto. Ma non si creda che lo spirito che lo animava siasi estinto con lui : sopravvive e si presenta sotto forme diverse, propone ancora tutti i problemi rimasti insoluti per molti, si offre ancora come il solo formidabile avversario del cristianesimo.

Il conte Enrico di Saint-Simon formò il divisamento di riordinare la società europea per via dell' industria e d'una specie di neo-cristianesimo. Il sistema industriale consisteva nel far dirigere la società da una gerarchia non elettiva, incaricata di retribuire ogni individuo a norma di sua capacità e delle sue opere (1). Il nuovo cristianesimo abbandonava il domma, riteneva soltanto la morale a cui non assegnava altro scopo che il materiale miglioramento del destino della classe più materiale e più povera. Il pensiero di Enrico di Saint-Simon fu affidato ad alcuni discepoli che lo elaborarono e lo svilupparono. *Il Produttore* fu il loro organo. Fissarono l' attenzione del pubblico e giunsero poco a poco alla meta dei loro sforzi, la formazione d'una scuola che dovea ben tosto, a loro avviso diventare una religione. L'insegnamento orale succedette a quello della stampa: tutte le parti della dottrina furono esposte e sviluppate: uomini di scienza e di cuore s' affigliarono alla nuova setta. Allora comparve alla luce ; fu aperto un pubblico insegnamento : furono pubblicati li-

(1) Vedete il *Nuovo Cristianesimo*.

bri: giornali speciali propagarono nuove dottrine. Ben tosto le migrazioni apostoliche cominciarono: si sparsero missionari su tutti i punti della Francia. Tutti sanno le intestine discordie che si manifestarono nella setta e lo scandalo dei dibattimenti dinanzi ai tribunali. L'autorità pubblica intervenne e fè cessare le unioni e le predicazioni dei nuovi religionari... Poco a poco il sansimonisto come setta si estinse e disparve.

Dopo questa breve esposizione storica, consideriamo l'esposizion dottrinale (1). Il sansimonismo si presenta come un concepimento generale proprio a far comprendere il passato, a spiegare il presente ed a svelare l'avvenire: vuol lanciare l'umanità in nuove vie; ma, prima di aprir ad esso le strade al suo perfezionamento, si applica a constatare la miseria del suo stato attuale. L'epoca presente è piena di patimenti; l'anarchia e l'egoismo la divorano. La fonte de'suoi mali si trova nella mancanza totale d'una unità sociale, d'una veduta comune, d'un comune scopo; e la mancanza di questa unità deriva da quella d'una dottrina e d'una gerarchia sociale. L'individualismo, l'anarchia intellettuale, l'egoismo regnano al presente e dovunque. Nell'ordine politico la libertà non è che l'anarchia stabilita ed animata da un'apertissima e prontissima diffidenza contro ogni potere. Nelle scienze, nelle arti e nell'industria, tutto è servo dell'individualismo; nessuna unità, nessun ordine od insieme. La moderna concorrenza è la fonte dell'immoralità più profonda, ed il principio di mali maggiori. In una parola, la società presente è ordinata per la guerra e la distruzione; di là tutte le corruzioni, tutti i mali pubblici e privati. Tale è la società inferma che bisogna guarire. Il rimedio sta in una nuova dottrina che mostrerà chiaramente a ciascuno lo scopo della umana vita, ed in un nuovo ordinamento che permetterà a tutte le facoltà di svilupparsi armonicamente, e farà trovare ad ognuno tutta la felicità alla quale puossi pretendere.

Questa sedicente nuova dottrina spiega Dio, l'uomo e la storia; è applicata alla società; e da questa applicazione risulta il nuovo ordinamento sociale a cui i sansimonisti tendevano.

La nozione panteistica non può essere espressa più formalmente che in questo brano dell'esposizione sansimonistica (2): « Dio è uno; Dio è tutto ciò che è; tutto è in lui; tutto è per lui; tutto è lui. Dio, l'essere infinito, universale, espresso nell'unità sua vivente ed attiva; è l'amore infinito, universale, che

(1) Esposizione della dottrina sansimoniana, primo e secondo anno, tomi 2. Fa mestieri soprattutto consultare il secondo anno.

(2) Esposizione, anno II, pag. 88.

ci si manifesta sotto due principali aspetti, come spirito, e come materia, o, ciò che è l'espressione variata di questo doppio aspetto, come intelligenza e come forza, come saggezza e come bellezza ». Confondendo il mondo con Dio, e distruggendo la personalità divina, il panteismo è sempre stato accusato di non far di Dio se non una sterile astrazione, un modo del nostro spirito, una delle nostre maniere di concepire. « L'idea di Dio non è per l'uomo che la maniera di concepire l'unità, l'ordine e l'armonia; di sentirsi una destinazione e spiegarsela (1) ». Queste parole sono evidenti e ci dispensano dall'analizzarle. È strano davvero l'udir poi questi filosofi ribattere l'accusa di panteismo. È vero che in una nota (2) essi accettano questa denominazione; ma, dicono, il nostro sistema si distingue da tutti i sistemi antichi di panteismo, e noi non adottiamo questo nome perchè non siam confusi con quelli. È vero poi che il concetto sansimonista sia diverso dai concepimenti panteistici degli antichi? A noi parrebbe il contrario. Sotto forme diverse, tutti i sistemi panteistici hanno ammesso l'unità ed identità della sostanza; sotto questo rapporto essi sono perfettamente identici. Ammettendo come i loro predecessori l'unità e l'identità della sostanza, su qual fondamento i sansimonisti stabiliscono la diversità della loro dottrina con le dottrine anteriori? « L'unità che l'antico politeismo stabilisce non è che un'astrazione senza vita; questi sistemi non possono per conseguenza offrire all'uomo alcun che di simpatico, dargli alcuna rivelazione. Lo lasciano al contrario isolato in mezzo al mondo ch'essi pretendono spiegargli. Questi sistemi sono impotenti tentativi per concepire l'unità; essi non ebbero per positivo risultamento che il fatalismo e lo scetticismo (3) ». Il sansimonismo riconosce adunque che l'anteriore panteismo, Spinosa compreso, non ebbe altro risultato che il fatalismo e lo scetticismo. Queste funeste conseguenze non sono attribuite, è vero, alla falsità del principio sul quale riposa il panteismo, l'unità e l'identità della sostanza, ma bensì perchè gli antichi sistemi non ricevevano applicazione sociale e non assegnavano meta alcuna all'umana operosità. Questa asserzione è dessa vera intieramente? I gnostici, per esempio, non hanno voluto applicare e realizzare le loro dottrine? Ma ammettendo l'asserzione com'ella sta, ammettendo che gli antichi panteisti si sieno ristretti nel cerchio della metafisica speculazione, mentre i sansimonisti vogliono applicare le loro dottrine alla società e modificarle colla scor-

(1) Anno I, pag. 413.
(2) Anno II.
(3) Anno II, pag. 98.

ta de' loro principl, questa differenza basta essa a separare radicalmente il nuovo dall' antico panteismo? La mancanza d'applicazione sociale che si rimprovera agli anteriori sistemi è sufficiente a ispiegare soprattutto le loro conseguenze fatali e scettiche confessate formalmente? Il panteismo ebbe sempre disastrosi effetti, uniti necessariamente al suo principio; e se gli fosse concesso incedere nella vita comune, e ricevere una applicazione sociale, sarebbe ancor più funesto.

Non bisogna cercare negli scritti dei sansimonisti le prove della loro dottrina; vi si trovano entusiasmo e certa forza attraente, ma inopia di ragioni. I novelli rivelatori affermano più di quello che provano. Non dobbiamo però passar qui sotto silenzio il solo ragionamento trovato da noi in un loro libro in appoggio della teoria panteistica. — « Nessuna sostanza saprebbe esistere, dicon essi, fuori di Dio; perchè allora Dio non sarebbe infinito; non sarebbe Dio ». — Nei capitoli diretti a confutare il panteismo, esamineremo quest' argomento; ci basti dir qui che Dio, possedendo in un grado infinito le perfezioni che comunica alle sue creature in un grado limitato, non soffre alcuna diminuzione della sua infinita perfezione per l'esistenza reale e distinta degli esseri finiti che esso crea.

È curioso ancora il vedere i sansimonisti farsi a tutta lena le eterne obbiezioni che si sono opposte al panteismo, e rispondervi.

Se tutto è uno (1), se l' universo è Dio, che cosa diventano, si domanda, le idee d' attività, di passività, di causa e di effetto, d' unità e di moltiplicità, di distinzione? Che diventano la libertà, la moralità? La risposta del sansimonismo consiste a dire che le idee di causa e di effetto, d' unità e di moltiplicità, esistono nel nostro spirito; che la libertà è un fatto di coscienza, e che per quanto inconciliabili ci sembrino queste cose, dobbiamo nullostante tener la lor verità per indubitabile. Così da una parte è certo che tutto è perfettamente identico ed uno, che l' unità sola esiste, che tale è il principio fondamentale e confessato del sansimonismo; dall'altra parte è certo del pari che in realtà esiste una pluralità, una infinita moltiplicità; è certo che nell' universo non vi è che una sola sostanza, e che esistono reali distinzioni negli esseri; è certo che la fatalità regna nel mondo, ed è certo del pari che vi si trova la libertà. Si vede che questi filosofi cominciano col concentrare il mondo in Dio, la pluralità nell' unità, il finito nell' infinito; cominciano coll'affermare l' unità sola,

(1) Anno II, pag. 100 e seg.

ed intanto terminano per riconoscere la realtà della pluralità e del finito. Non vogliono confessare che secondo i loro principî, la pluralità ed il finito non sono che illusioni; e per trarvi d'imbarazzo, vogliono vedere in ciò un mistero. Per noi, ne' loro principî non possiamo vedere che contraddizioni.

Conseguenti con loro stessi, i sansimonisti panteisti non possono ammettere la creazione propriamente detta, ma solo una produzione reale, una produzione di sostanze e di esistenze fuori di Dio (1).

Che cosa sarà l' uomo secondo le loro dottrine? « L' uomo è un Dio; l' uomo è Dio stesso nell' ordine finito; ma non è Dio intieramente, non è l' essere infinito. L'uomo, manifestazione finita dell'essere infinito, è, come lui, nella sua unità attiva, amore; e nei modi, nel cospetto della sua manifestazione, spirito e materia, intelligenza e forza, saggezza e beltà (2) ». L' uomo non ha mai conosciuto in sè altra destinazione che in Dio, sna meta principale è quella d'avvicinarsi a Dio imitandolo. Il concetto che si è formato, o in altre parole, la rivelazione che ha avuto, è stata progressiva. La necessità di questo progresso sta nella natura dell' uomo; esso è un essere collettivo che si sviluppa. Quest' essere si ingrandisce di generazione in generazione come un sol uomo cresce cogli anni. Lo scopo di questo sviluppo progressivo è la formazione a gradi a gradi completa dell' umana associazione. Lo sviluppo operasi per crisi violenti: d' onde l'epoche critiche precedute e seguìte da epoche organiche. Ogni volta che i grandi problemi furono risolti da un concetto generale, vi fu un'epoca organica; ogni volta che rimasero insolvibili, vi fu un' epoca critica. In questa alternativa, il concepimento morale, col quale l' uomo s' accorge d'una destinazione sociale, e l' instituzione politica che la realizza, vanno sempre perfezionandosi. Così l' uomo è passato dallo stato d' antropofago a quello di schiavo. Il servaggio tenne dietro alla schiavitù, al quale successe la fraternità, che sarà pienamente sviluppata dall' associazione universale.

La famiglia, la patria, la nazione, la chiesa formano la novella società, ci presentano lo sviluppo dell' instituzione politica corrispondente a quello del concepimento morale. Ma questo stesso concepimento morale è determinato dal concepimento religioso. I segni dello sviluppo religioso sono il feticismo, il politeismo, il panteismo. Il timore caratterizza la prima epoca reli-

(1) Anno II, pag. 103 e seg.
(2) *Idem.*

giosa ; l'uomo concepisce le più rozze idee della divinità, nè vede nel suo sistema che un essere ignoto ed una preda, ristrigne in sua casa i suoi sentimenti di beneficenza, e non ha idea alcuna d' un futuro. In quest' epoca l'abuso dell'uomo sull'uomo presenta un orrendo carattere : regna l' antropofagia. Sotto il politeismo, il timore, che è sempre il sentimento dominante, è però misto ad alcun che d' amore. L' idea degli Dei si appura; il rispetto a lor dovuto si accresce. L' uomo non si pasce del suo simile, contento di ridurlo in ischiavitù. Allarga il centro de' sentimenti morali ; la città è fondata, la vita pubblica ha principio.

Il monoteismo trae seco nuovi progressi ; la città diventa nazione ; la schiavitù si fa mite e si trasforma poco a poco finchè diventi servaggio. L' abuso dell' uomo su l' altro uomo si fa minore progressivamente. Il monoteismo cristiano uscito dal monoteismo ebraico, ha soprattutto determinato questo progresso coi principî di fraternità e d' eguaglianza umana. La Chiesa ha avverato un immenso miglioramento per l' umana specie : ha sostituito al principio della forza quello del principio morale, dato l'esempio di una associazione pacifica dalla quale era sbandito ogni calcolo d' interesse dell' uomo sull' uomo.

E però più risaliamo al passato, più troviamo stretta la sfera dell'associazione, più l'associazione stessa è imperfetta in questa sfera. Tali diverse associazioni nè presentano una perpetua lotta fra loro ; ognuna di essa nè offre altresì nel proprio seno ; sicchè il passato è il tempo dell' antagonismo, antagonismo necessario e che fu la condizione dello sviluppo dell'umanità.

Abbiamo veduto come il cattolicismo fosse fin qui il più alto sviluppo della intelligenza e dell'umana associazione. Ma, per quanto fosse eccellente, pur trovavi in esso alcun che d' incompiuto. Il cristianesimo difatto partecipa del domma antico e primitivo dei due principî (1), cioè l' antagonismo universale. Per esso il male è la carne, la materia. L' ordine materiale costituisce l' impero del male. Se si cerca l' origine di questa avversione alla materia la si troverà nel domma d' un Dio puro spirito. D' onde la massima : il mio regno non è di questo mondo; la separazione delle due potenze, l' abbandono fatto dalla Chiesa di quanto si riferisce all' ordine materiale : d' onde tutti i precetti di penitenza e di mortificazione.

Con tutto ciò il retaggio di nostra natura, riprovato dal cristianesimo, non poteva nè abdicarsi nè venire distrutto.

L' elemento materiale espresso ad un tempo dalla poesia,

(1) Goffo errore di fatto, vedi cap. VII e VIII.

dalla scienza e dall' industria s'è sollevato a poco a poco, si è ordinato fuori della Chiesa e della sua legge, sino al momento in cui, giunto ad un certo grado di forza, è divenuto la negazione del domma cristiano che lo avea respinto. Questa lotta produsse l' anarchia intellettuale e morale, fonte di tutti i mali che conturbano la moderna nostra società, e tale è il tristo carattere che presenta l' epoca critica in cui viviamo, incominciata col secolo XVI. Ma un migliore avvenire si prepara : i destini dell' umanità stan per compirsi ; l' associazione universale e pacifica sta per avverarsi. Il progresso che resta a farsi non ci fa aspettar nulla meglio della materia riposta in onore, la qual cosa non potrà mai accadere sino a tanto che un nuovo concetto religioso non avrà fatto rientrare nell'ordine provvidenziale ed in Dio medesimo questo elemento, o piuttosto questo aspetto dell' universale esistenza che il cristianesimo percosse di sua riprovazione.

Tutte le religioni che precedettero il cristianesimo furono materiali. Il feticismo, il politeismo e il monoteismo ebraico, quali pur sieno le loro differenze, presentano tutte come carattere comune, l' essere, l' esistenza conosciuta, sentita e praticata sotto l' aspetto materiale. Dal cristianesimo l'aspetto spirituale è rivelato all' uomo e diventa oggetto dominante del suo amore, delle sue meditazioni, della sua operosità. Di là derivano grandi vantaggi per l' umanità, ma altresì grandi inconvenienti, i quali si raccolgono nella persistenza dell' antagonismo. Di fatto nella società troviamo la lotta della Chiesa e dello Stato : nell' individuo quella della carne e dello spirito. Da tale stato di cose nasce che il progresso materiale incontrastabile indotto dal cristianesimo è però rimasto in sproporzione col progresso spirituale. Il progresso da farsi nel concetto religioso e nella politica instituzione consiste dunque nel riunire questi due punti di vista, sotto i quali l'uomo venne sin qui esclusivamente collocato. Per tal modo l' uomo tende incessantemente ad accostarsi all' unità. E però i termini dell'intellettuale progresso sono espressi dalla serie storica seguente : feticismo, politeismo, monoteismo, panteismo.

Posta una tal base, possiamo prevedere i caratteri generali della società avvenire, i quali consistono nella cessazione d' ogni antagonismo e nella società e nell' individuo. L' antagonismo cesserà nella società, quando l' uomo avrà cessato di lucrare sull' uomo : a questo fine si giungerà per via dell' abolizione di tutti i privilegi della nascita e della fortuna, con la classificazione a norma della capacità, e colla ricompensa adeguata all' opera. L' antagonismo cesserà nell' individuo coll' abolizione della lotta fra lo spirito e la carne, e coll' armonia del loro svi-

luppo. Questa futura società tenderà cessantemente all'associazione universale in una pacifica direzione. Solo dal globo, dominio dell'uomo, trarrà lucro l'uomo e lo trasformerà : un continuo progresso, in amore, in scienza, in ricchezza sarà la conseguenza di siffatta sociale costituzione. Questa società che offrirà l'avveramento dell'unità, invano sino ad ora tentato, sarà divisa in sacerdoti, savi, industriosi, divisione che corrisponderà a quella delle umane facoltà: amore, intelligenza, operosità materiale: formerà una vera gerarchia ; tutti gli uomini verranno classificati in queste tre divisioni, a norma della loro vocazione, manifestata dalle attitudini, e compensata in proporzione delle opere. La donna diverrà eguale in tutto all'uomo e l'autorità coniugale apparterrà al più valente. I matrimoni sendo stretti ad un tempo dalla ragione e dall'amore potranno rompersi dal mutuo consenso : i fanciulli saranno educati in comune e poi riceveranno gli impieghi che s'addicono alle forze loro fisiche ed intellettuali. Il gran sacerdote sarà il capo supremo della società, o reggerà il dotto e l'industrioso. Ogni società ne offrirà un'altra piccola ordinata sul tipo generale, e corrisponderà per via di più vaste associazioni coll'associazion generale. I beni saranno confidati solo a chi li saprà meglio far prosperare ; e però invece d'avere dei possidenti, degli industriosi, dei commercianti, si avranno impiegati d'agricoltura, d'industria e di commercio. Così tutto diverrà impiego e ogni impiegato riceverà un salario proporzionato alle sue opere, e di che provedere a sè stesso dopo avere a sufficienza lavorato. Le ricchezze saranno distribuite dal sacerdote : il sacerdote dirigerà pure l'educazione che preparerà l'uomo alla nuova associaziono. La legislazione sanzionerà i precetti dell'educazione. La nuova associazione non sarà dunque che un immenso progresso nell'amore, nelle scienze, nelle arti e nell'industria. Tutti i bisogni saranno soddisfatti, l'uomo non avrà più nulla a desiderare.

Tale era la dottrina, tali erano le speranze del sansimonismo. Egli è evidente non potervisi trattare di verità assoluta, immutabile ed eterna. L'essere assoluto non si sviluppando che con manifestazioni contingenti e variabili, tutte le idee sono necessariamente mobili e cangianti. L'infinito rimane in sè come un'astrazione dello spirito : in verità non esiste che sotto forma finita e contingente, e la sua manifestazione non è mai nè terminata nè perfetta. Nemmeno il male può trovar campo in questa teorica. Il male, come esistenza positiva non può concepirsi : il male è puramente relativo all'uomo : ciò che l'uomo ha sin qui considerato come costituente l'impero del male, comprende, ad

ogni fase del suo sviluppo, quanto ha ecceduto le sue simpatie, quanto sfuggì alle previsioni della sua intelligenza, quanto minacciando la sua vita o il suo riposo ne ha soverchiate le forze. Ora siccome il dominio dell' uomo va ogni giorno estendendosi, siccome incessantemente cresce in amore, intelligenza e forza, il male sta per isparire. Ma quanto fu male per l'uomo non lo è in sè medesimo: *al punto di vista dell'infinito, tutto è buono perchè tutto è uno* (1). Non si parli di leggi, di libertà morale, d' abuso e di disordine, tutto è buono in sè stesso . . . In nessuna parte dell'esposizione sansimoniana si tratta della vita futura. Giusta i nuovi filosofi, la personalità umana non dura dopo questa vita: essi ne fanno la formale confessione. Tutta la felicità sta quaggiù, e il solo avvenire che ne promettono è un vago assorbimento nel gran tutto.

Non è qui dove dobbiamo occuparci della confutazione del sansimonismo: bisogna che prima esponiamo tutta la serie dell' istoria del panteismo. Dimostreremo la falsità, l' assurdità, il pericolo di questo principio panteistico. Vedremo in particolare pel sansimonismo come la sua filosofia della storia non abbia nulla di storico, come sia opposta ai fatti, come il nuovo ordinamento sociale ch' ei voleva stabilire fosse ruinoso dalla sua base e non potesse se non accrescere i mali che voleva guarire.

Aggiungeremo una osservazione. Gli ultimi metafisici dell'Alemagna professarono il panteismo con maggior sapere e profondità dei sansimonisti. La loro filosofia della storia fu il germe della teoria storica che abbiamo spiegata. Ma quanto propriamente appartiene ai panteisti francesi è la direzione pratica di loro dottrina, la loro pretesa ad una nuova religione, ad un nuovo ordinamento sociale. Tali tentativi furon detti colpevole follia da un secolo che altro non conosce di solido se non quanto si sente e si tocca, nè vede altra felicità se non i godimenti dell' egoismo. Siffatti tentativi doveano però sembrare sragionevoli tanto a filosofi, i cui principî venivano in conchiusione a metter capo al principio stesso del sansimonismo, al panteismo? Se la religione non è che un prodotto delle facoltà umane, perchè non sarebbe ella trasformata, e non subirebbe le fasi della stessa filosofia? L' instituzione politica europea procura all' uomo tale felicità che riesca una colpa il proporre nuovo ordinamento? Il secolo non era in diritto di trattare il sansimonismo con superbo disprezzo, non avea il diritto d' insultarlo, calunniarlo, beffarlo. Il sansimonismo non faceva che obbedire alle tendenze del seco-

(1) Secondo anno, pag. 104.

lo. Il secolo, accusandolo di stravaganza e di follia, s' è condannato egli stesso.

Uscì dal sansimonismo una scuola puramente filosofica, quella di Pietro Leroux. Lavori profondi e coscienziosi, una vasta critica, una logica possente, un ingegno notevole d'esposizione, raccomandano la nuova scuola all' attenzione dei savi, e soprattutto a quella dei difensori della religione. Non crediamo abbia in oggi più degni e più valenti avversarî dei signori Pietro Leroux ed amici di lui. Leroux gittò le basi del suo sistema in uno scritto breve, ma succoso : e su la scorta di tale scritto ne daremo una idea (1). Questo sistema va unito al movimento filosofico del secolo per mezzo del principio della perfettibilità indefinita, e se ne distingue col riconoscere la necessità d' una tradizione. Leroux fa primamente osservare che il razionalismo per via delle sue induzioni e delle sue deduzioni, non può pervenire che a verità del genere delle verità matematiche. La vita fuor della quale si colloca al suo punto di partenza gli sfugge interamente : non vale a modificarla. L' individualismo non offre alcuna certezza e non produce se non l' anarchia intellettuale. I cattolici a buon diritto dunque proclamano la necessità d' una tradizione, ma la loro tradizione è vecchia e impotente. Leroux non riconosce altra tradizione fuor quella attuale e vivente dell' umanità. Le nostre credenze, le nostre idee attuali non sono nate con noi. La vita si trasmette di generazione in generazione sulla norma di certe leggi.

L' umanità non è altro che una serie rotta d' anelli frammentarî ; è piuttosto una continua successione di forze trasmesse per produrre un effetto. Dov' è la nostra vita, dove può essere la nostra forza, se non ha la sua origine nei sentimenti che no furono trasmessi dal secolo XVIII e dalla rivoluzione ? Cotali sentimenti formano dunque una tradizione viva, si raccolgono nei grandi principî di *libertà, d' eguaglianza* e di *perfettibilità*.

La tradizione ne conduce ad un principio superiore, il quale si riduce al domma del progresso. La dottrina del progresso o della perfettibilità ha per appoggio e fondamento tutta intera la tradizione dell' era moderna, perchè l' era moderna non fu che un lungo lavoro per giugnere alla genesi di tal verità. Questa dottrina ha per sè stessa un qualche cosa di mal determinato e deciso : e dev' essere precisata. Leroux definisce dunque il progresso una serie incessante e continua di perfezionamenti, d' onde il *progresso continuo*. E però tradizione, progresso e progres-

(1) Dottrina del continuo progresso.

so continuo, sono le basi del sistema del signor Leroux. Tale concetto ad un altro lo conduce più generale ancora, a quello della filosofia medesima, che definisce la scienza della vita sotto tutti gli aspetti. Ora la vita non è che un continuo cambiamento, una incessante creazione, una continua serie di progressi. Tale sviluppo pregressivo si mostra dappertutto nell' universo, nell'ordine delle formazioni successive della terra, come in quelle della materia degli astri : nella serie dei gradi successivi pei quali è passata l' animalità, come in quella dei cangiamenti subiti, armonicamente con essa, dai mezzi che la circondano e nei quali vive. L' umanità è sottoposta alla legge generale ; e subisce successive trasformazioni che sempre la spingono verso uno stato indefinitamente più perfetto. Ma il termine estremo di questi destini ne è sconosciuto al pari del punto iniziale.

Le quistioni d'origine e di fine, non solo in ciò che risguarda l' umanità, ma altresì per tutti gli esseri, sono involte di tenebre, e ci troviamo fra due misteri... Ad onta di tali oscurità la scienza della vita costituisce propriamente la filosofia che non è distinta dalla religione. Questi due termini sinonimi esprimono i gradi diversi d' una medesima cosa. Ogni religione cominciò coll' essere una filosofia. *Il cristianesimo fu una filosofia prima d' essere una religione.* Il secolo invoca a tutto potere una religione : incessantemente la domanda ; la domanda a tutto ; non si perda d' animo, non disperi : avremo una religione quando avremo una perfetta scienza della vita. Sappiamo che i presenti lavori dei geologi, degli anatomici, degli storici, i lavori della scienza in una parola, sono sulla via della religione. Or la filosofia valendosi di tali lavori, edifichi solidamente la tradizione del genere umano e il divino progresso del mondo e saremo religiosi e avremo una religione. Per giugnere a tale importante risultamento tre maniere di lavori si presentano a farsi. 1. Bisogna perfezionare la tradizione : 2. provare il progresso nel passato ; 3. dal progresso continuo dedur l' avvenire.

Perfezionare la tradizione significa procedere verso la tradizione universale del genere umano ; è uno spiegare il passato. Ma innalzarsi alla universal tradizione, non è già assorbire e perdere il sentimento filosofico moderno nelle idee del passato. In questo sentimento sta il focolare di nostra vita : di là partono per noi il passato e l' avvenire. Il passato può e deve servirci d' alimento a mantenerlo, fortificarlo e purificarlo. Dal nostro sentimento e dalla nostra vita presente, o dal principio d' eguaglianza e libertà, ci facciamo ragione delle instituzioni anteriori e delle diverse filosofie innalzate al grado di religione, vediamo in che cosa han giovato al progresso ed alla causa dell' umanità.

Provare il progresso nel passato è un constatare le serie, l' incatenamento, la vita : non è uno stabilire chimerici rapporti di superiorità d' un' epoca sull' altra. Perchè se le forme successive che ha già vestite l'umanità, sono agli occhi di Dio, che conosce le sue opere e lo scopo col quale procede l'umanità, viepiù perfette, possono benissimo non avere un tal carattere per noi, ignoranti che siamo dello scopo al quale s' incamminano. E però nella via dell' umanità, troviamo la serie e il concatenamento, ma non troviamo sempre il miglioramento e il progresso (1).

Questo continuo progresso, che non possiamo in modo certo provare, dee però guidarci nelle nostre speculazioni dell' avvenire. Ciò che fu più non sarà, il passato ha da essere trasformato. Qual sarà questo avvenire ? lo ignoriamo. Per incamminarci a lui non abbiamo che la vita nostra presente. Dobbiamo dunque inspirarci della tradizione presente della Francia e dell' Europa; prendere le quistioni quali sono poste dalla filosofia e dalla rivoluzione e cercarne la soluzione con la vita che è in noi, con originalità e spontaneità, senza piegarci come vinti sotto le forche caudine del passato.

Non crediamo poter meritarci l' accusa d'aver con poca fedeltà esposta o menomata la dottrina di Pietro Leroux, dottrina che in ultima analisi si riduce ai principî di libertà e d' eguaglianza politica. Questi principî non sono certo falsi, ma crediamo che Leroux gli appoggi sopra mal ferma base: crediamo che la semplice esposizione dei fatti attenui la sua teorica della certezza e che il fondo della sua dottrina non sia che panteismo.

Egli è poi vero che i principî di libertà, d' eguaglianza, di perfettibilità ottengono quell'universale ed attuale consenso che, in sentenza della filosofia che combattiamo, è l' unico marchio della certezza ? Questi principî non trovano contraddittori ? Sono compresi da per tutto nello stesso modo ? Gli uomini che li negano o li mutilano sono al di fuori della natura umana, oppure la vita attuale dell'umanità si produce con contraddittorie manifestazioni ?

Se cotali principî sono controversi, se devono essere discussi, come possono collegare ed unir gli uomini, come possono servir di base all' umana certezza ? In mezzo a tale conflitto d' opinioni in qual modo si perverrà a provare il consenso ? E questo consenso deve essere assoluto e da nessuno contraddetto ? In tal caso il consenso non esiste sopra alcuna verità, non è più con-

(1) Ed allora a che pro la dottrina del continuo progresso?

senso. Se si parla solo d' un generale consenso, come determinare il grado di generalità sufficiente a produr la certezza? Volete si riconosca e vi si conceda che la tradizion viva ed attuale dell' umanità, la sola cosa certa, la sola verità che regga si trova nei principî di libertà, d' eguaglianza, di perfettibilità. Noi rispondiamo: Volete troppo o troppo poco. Volete troppo; perchè siffatti principî evidentemente riposano sur una certa nozione della natura e dell' umana destinazione, su certe nozioni d'ordine e di giustizia; le quali nozioni per sè stesse implicano quelle di legge, di legislatore, di dovere: si collegano a qualche cosa di inderminato, di immutabile nell' umano pensiero. Volete troppo dunque, o voi che ripudiate tutto il passato, che nulla ammettete di immutabile e di assoluto nelle umane idee, come dimostreremo fra poco. Ma d' altra parte, se spogliate questi principî delle necessarie idee che li rendono intelligibili, qual senso avranno? come potranno servire a collegar gli uomini, a migliorarne la condizione? Come farete emergere da questi principî tutte le verità necessarie agli uomini? Tutte le credenze denno rifarsi, dite voi; ma che cosa sarà dell'umanità che aspetta queste credenze necessarie alla vita? Volendo dunque che si riconoscano i principî di perfettibilità, di libertà, di eguaglianza estesi nel senso più indeterminato ed arbitrario, come le sole fonti dell' umana certezza, domandate troppo poco.

D'altra parte su che base, in ultima analisi, fondano la certezza di questo vivo ed attuale consenso dell' umanità? Sull' infallibilità stessa del genere umano: ed ecco, secondo la loro dottrina, in che consiste questa infallibilità: lo spirito umano possiede certe nozioni, certi principî che sono la verità stessa, la quale verità non è che la manifestazione della vita; ma questa verità non si sviluppa che a patto di certe forme che deve rivestire e che sono proporzionate alle diverse età ed ai diversi bisogni dell' umanità; cotali forme sono passeggere e caduche; e però l'antico politeismo fu sostituito dal cristianesimo. Tale è la condizione dello spirito umano: ei crede fermamente possedere la verità assoluta, intera, la verità in sè stessa, lorchè obbedisce a siffatte credenze generali e necessarie. Tali credenze però, a detta dell' autore, erano goffi errori che il progresso della ragione doveva un giorno sbandire. A tali epoche di erronee credenze, il consenso, la viva tradizione dell'umanità erano dunque basate sull' errore e proclamavano l'errore: e sino all'era della moderna perfettibilità lo spirito umano fu costantemente zimbello dell' errore. S'è ingannato quando adorò Brama, Vicnù e Siva nell' India, s'è ingannato quando adorò Budda nella Cina ed al

Thibet, Iside e Osiride in Egitto, Ormudz in Persia, Giove e tutto l'Olimpo in Grecia ed in Italia. S'è ingannato soprattutto quando incarnò il Verbo in Gesù, quando adorò Gesù. La storia umana quindi non è che una sequela ed una catena d'errori, errori necessarî, benefici errori. Noi, in virtù del progresso della ragion moderna, più fortunati dei padri nostri, possiamo conoscere la verità assoluta, la verità nella pura sua forma, la verità nascosta o figurata sotto gli antichi miti: noi possediamo la vera scienza, la scienza della vita. L'Europa tutta al medio evo fu vittima d'una fatale illusione; adorò un uomo che scambiò per un Dio, gli ingegni più pronti parteciparono a questo errore al pari dei più tardi. Lo stesso traviamento troviamo al tempo della nascita del cristianesimo, tempo però di lumi e di scetticismo. Lo spirito umano non si liberò dell'antico politeismo, se non per cadere in un nuovo antropomorfismo, inferiore al primo sotto parecchi rispetti. Prima del cristianesimo vediamo nel mondo intero le più pazze superstizioni, i più assurdi culti, che si mantengono ancora presso quasi tutti i popoli orientali. Or bene, al cospetto di questo cumulo di errori che dichiariamo inevitabili e santi, proclamiamo l'infallibilità dell'umana ragione. Ci attribuiamo la missione di interpretare queste credenze o piuttosto questi errori per via della ragione medesima che li ha prodotti, e abbiamo il profondo convincimento che la ragione smarritasi sino ai giorni nostri, ne manifesterà la pura verità, e che il consentimento che ha sanzionato l'errore sino ai dì nostri sarà ormai il garante della verità infallibile. Abbiamo la certezza che i posteri non ragioneranno di noi come noi ragioniamo sui padri nostri . . . Ma non più di siffatte aberrazioni. Come non vedesi che il consenso sanzionato avendo lo errore sino ai dì nostri cadde per ciò stesso dal primo valore, ed inetto diventa ad appoggiare i principî che si presentano come verità? Come non vedesi che si va scavando l'abisso dell'universale scetticismo, dove sta per inghiottirsi o per perdersi ogni verità?

Con questa teoria della certezza, non si può ammettere che una verità mobile e cangiante, cioè una verità che non è verità. Che ne importa che vi sia sempre un qualche cosa d'identico e di vero in fondo alle umane credenze, se non siamo mai sicuri di conoscerlo? Se dobbiamo passar sempre per forme costantemente illusorie? Le verità matematiche in questo sistema, divengono affatto inesplicabili, una vera anomalia. Sarebbero esse forme passeggiere dell'umano pensiero? Qual diritto si avrebbe per impugnarlo? La teorica della certezza che ci presenta Pietro Leroux non sarebbe dunque altro che quella dello scetticismo stesso, se essa non fosse un assoluto panteismo.

Di fatti, la maniera con cui Pietro Leroux concepisce la vita e suoi sviluppi è certamente un concepimento panteistico. Sebbene Leroux non abbia intieramente formato ancora il suo sistema, pure ne manifesta le idee principali in molti articoli della *Rassegna enciclopedica* e della *Nuova enciclopedia*. Ci basterebbe aver provato che Pietro Leroux ammetta l'infallibilità del genere umano e le nozioni d' una verità mobile e variabile per essere certo delle sue tendenze panteistiche, ma sono inutili tali induzioni. In un celebre articolo sui misteri del cristianesimo (1) Leroux rinnega la Trinità cristiana, come un domma incompleto ed una spiegazione insufficiente di Dio, perchè, come egli dice, il domma cristiano della Trinità non spiega il cambiamento in Dio. Leroux ammette dunque in Dio un cambiamento ; ora il cambiamento in Dio non è concepibile se non da chi identifichi Dio col mondo, da chi faccia di Dio e del mondo una sola vita. Nel suo articolo sul cristianesimo (2) Leroux pretende che il cristianesimo non sia che una setta della religione universale. La religione universale, a detta di questo filosofo, comincerebbe nell'India col braminismo. Ora è incontrastabile e riconosciuto dallo stesso Leroux che l' emanazione ed il panteismo erano il fondo delle indiane dottrine. Dunque il panteismo è un domma della religione universale. Ma soprattutto nell' articolo *Cielo* della *Nuova Enciclopedia* le dottrine di questa scuola si mostrano chiaramente. Là Reynaud (3), direttore dell' *Enciclopedia*,

(1) Vedi l'ultimo numero della *Rassegna enciclopedica*.

(2) Vedi la nuova enciclopedia, articolo, *Cristianesimo*.

(3) Nella prima edizione francese, per un errore davvero involontario, attribuimmo l'art. *Cielo* al signor P. Leroux. Dobbiamo ringraziamenti al signor G. Reynaud, che ci ha dato occasione di correggere la nostra svista. Abbiamo letto con vivissimo interesse, nella 35 distribuzione della *Nuova Enciclopedia*, l'articolo *Teologia*, dello stesso autore. Quest'articolo, in cui si ravvisa un ingegno sublime, modifica i principii emessi nell' articolo *Cielo*, o piuttosto ne sostituisce lor dei contrarii. Nell' articolo *Cielo*, parlando della produzione dell'universo, Reynaud esclama: « Come concepire che Dio abbia mai potuto astenersi da una emanazione che gli è tanto *essenziale*, e che i tre principii abbiano potuto venir raffrontati senza entrare in quella sublime unione *il cui risultato è l'universo?* Tanto varrebbe il concepire che il primo principio, prima di ingenerare i due altri principii che derivano da lui, avesse potuto sussistere per tutta l'eternità nel suo isolamento. Queste due quistioni sono del medesimo ordine: la creazione è lo sviluppo esterno, come la Trinità è lo sviluppo interno ». Ma qual è, secondo Reynaud nell' articolo *Cielo*, questo sviluppo interno, qual è questa vita di Dio in sè medesimo? Dio che presiede al movimento infinito dell'universo, ecco la vita operosa: « *Dio in faccia a sè stesso e senz' altra obbiettività che il nulla, ecco la vita contemplativa* ». Se Dio in faccia di sè stesso è in faccia del nulla, la sua vita interna è nulla: la vita divina non può essere che l'attività creatrice. In una parola tutta la dottrina dell'articolo *Cielo* si comprende in questa proposizione testuale del si-

insiem con Pietro Leroux, insegna la necessità, l' eternità, l' infinità del mondo. « Non si saprebbe ammettere che questo mondo potesse avere due sommi diversi beni... Il sommo bene è unico. Ora, è per noi certo che Dio e l' universo coesistono, dunque in questa coesistenza il sommo bene risiede. L'universo non

gnor Reynaud: « *L'esistenza di Dio non era buona prima della creazione dell'universo* ». È impossibile, non esitiamo a ripeterlo, il non vedere il panteismo in questa dottrina.

Siam contenti di poter notare nell' articolo *Teologia* una dottrina che si separa dai principii ora esposti. V'ha cosa più opposta a questi principii, più formale delle parole che leggiamo nell'articolo *Teologia: « Implica contraddiziona che Dio abbia bisogno di nulla che sia estraneo alla sua persona?...»* Dio conosce perfettamente la sua propria vita. A questa perfetta cognizione ch'egli ha di sè medesimo, *indipendentemente da ogni esistenza esterna*, si riferisce essenzialmente il Verbo cattolico, differente soprattutto a quanto sembra da quello dei platonici, in ciò che quest' ultimo si riduce al modello ideale dell'universo nello spirito di Dio, nè si stacca con tanta indipendenza quanto l'altro dalla cosa creata.... Il Verbo considerato nella creazione non è che una faccia secondaria del Verbo veduto nel suo principio stesso, cioè del Verbo *necessario*, consostanziale, eterno ». Non si può dir meglio. « La considerazione della creazione in Dio non ha dunque luogo nella teologia se non dopo la considerazione primordiale di Dio in Dio. Benchè d'un carattere più semplice, perchè si tratta di ciò che è voluto da Dio, e non di ciò che è *necessario in Dio*, questa considerazione secondaria è pure infinita ». Reynaud si spiega nel modo più preciso quanto a questa qualità d'*infinito* che attribuisce al mondo. È evidente esservi un infinito d' un ordine infinitamente superiore agli infiniti creati, perchè il Creatore sta necessariamente allo infinito al disopra delle produzioni che emanano da lui; la conoscenza della sua vita non può dunque esimersi che coll'infinito innalzato ad una potenza infinita ». Aggiungiamo esser quello il vero infinito, cui l'infinità del mondo non si accosta.

Ci rallegriamo sinceramente di vedere il signor Reynaud professare sotto tale rapporto, i principii della cattolica teologia. Abbiam creduto però dover lasciar sussistere le nostre prime riflessioni sull' articolo *Cielo*, perchè il lettore ed il pubblico giudichino se fummo ingiusti, tacciando questo articolo di panteismo: puossi considerare l'articolo *Teologia* come spiegazione dell'articolo *Cielo?* Non possiamo vedere tra questi due articoli che una fortunata contraddizione.

Reynaud non penetrò ancor bene abbastanza il senso del domma cristiano della Trinità! Vi avrebbe trovata la soluzione delle difficoltà ch'ei propone sulla visione di Dio ottenuta dalle creature. In questa vita conosciam Dio soprattutto per le idee divine delle creature che sono in lui e che ne manifesta. Nella vita futura vedremo l'essenza divina in sè stessa: saremo uniti alla vita della stessa Trinità, senza mai, è vero, comprenderla, senza mai confonderci con essa. Il modo con cui Reynaud considera l'origine della teologia è pieno d'errori. Riconosce la necessità della fede: ma la rivelazione non è per lui che un vago ed oscuro presentimento, una congettura tutta umana. Invece di conchiudere dai limiti della ragione e dall'immenso bisogno di lumi che è in noi, la necessità d'una rivelazione e d'un'autorità divina, ammette una specie di inspirazione individuale a forme variabili, contrarie, progressive e non s'avvede ch'ei non suda che pel scotticismo. Tutte queste forme, dic'egli, son d'accordo colla forma assoluta che è in Dio. Ma questa forma non essendo conosciuta è per noi come se non fosse. La verità o la certezza son ruinate dalla base. Nel corso di quest'opera non ci stiamo dal combattere tale ipotesi della mobile verità della rivelazione fatta dallo spirito umano.

ha altro principio che quello di Dio stesso... La creazione è un fenomeno d'una significazione puramente teologica, « cioè, secondo Reynaud, di significazione mitica ». La creazione non è altro che l'istantaneo prodotto dalla potenza, saggezza, e dell'amor di Dio ; essa è l'immediata conseguenza dell'esistenza, e non havvi distanza di tempo tra il compimento della generazione divina ed il principio dell'emanazione dell'Essere creatore. Questo è quello che ben intesero i Bramini, i quali nella loro cosmogonia, al destarsi di Brama, pongono senza interruzione la creazione dell'universo in seguito alla produzione delle persone segretamente contenute nell'Onnipossente addormentato.

Reynaud in seguito studiasi provare l'infinità del mondo, e vede in questa qualità una prova novella della sua eternità e della sua necessità. Se il mondo è infinito, eterno e necessario, il mondo è indispensabile alla vita di Dio. « *L'esistenza di Dio non era buona*, disse Reynaud, *prima della formazione del mondo* ». Ma allora il mondo è nato da Dio ; il mondo è Dio stesso. Dio e il mondo sono dunque identici, perchè sono necessarî l'uno all'altro. Ora questo è l'errore del panteismo.

Leroux e Reynaud, per correggere il panteismo dei loro predecessori, sembrano ammettere in Dio una vita personale e distinta dall'esistenza del mondo. Ma questa vita che Dio trova in lui è infinita o no. Nel primo caso è impossibile che Dio abbia bisogno d'una manifestazione esterna, o di prodursi al di fuori. La creazione allora, per quanto prodigiosa, per quanto indefinita si voglia supporre, non può per nulla accrescere la divina felicità. Per conseguenza la creazione non può essere necessaria, e però essa non è nè infinita, nè eterna. Nella seconda ipotesi, che è quella dell'*Enciclopedia*, la vita divina non sarebbe infinita, avrebbe bisogno di compirsi colla produzione d'un mondo. Ma questa vita divina meriterebbe il nome di vita ? Non sarebbe questa una vita imperfetta, una vita incompinta? e sarebbe poi la vita d'un Dio !... Gli scrittori dell'*Enciclopedia* si ingannano a partito quando distinguono in Dio una vita interna ed una esterna, quando gli concedono una vita propria. La vita di Dio, giusta i loro principî, non può essere che la sua manifestazione nel mondo e nel finito... ! Bisogna dunque ammettere che i panteisti, negando a Dio una vita propria, la personalità, l'intelligenza, la libertà, riducendo Dio a non essere che il principio indeterminato del mondo, la cieca forza che produce tutto ciò che esiste, furono più consentanei di Leroux e Reynaud che, per sottrarsi agli inconvenienti di questo sistema, fanno violenza alla logica. Non è qui il luogo di occuparci della confutazione del

panteismo. Ci basta aver provata l'identità della dottrina della *Nuova Enciclopedia* con questa dottrina.

I sansimonisti non sono i filosofi che abbiano voluto ai dì nostri riordinare la società; Carlo Fourier ha pure creato un nuovo sistema sociale ed industriale (1). « Vedendo nella natura gli elementi della felicità sparsi con una specie di profusione, colpito dai vizii dell'incivilimento operato dall'industrialismo, quale fu concepito ai nostri giorni, e notata la miseria che grava sui paesi più inciviliti, Fourier aveva cercato le cagioni di questa strana anomalia. Ma, spingendosi fuor delle cattoliche credenze, s'avvisò trovare l'origine del male nella continua contraddizione che la società porta alle vocazioni naturali dell'uomo, e nello smembramento, per mezzo delle famiglie, degli interessi, delle fatiche e dei godimenti che la natura destinava fossero in comune. Il rimedio consisteva nella associazione combinata con l'attrazione, l'armonia e l'equilibrio delle passioni nelle quali riconosceva esclusivamente l'indizio delle vocazioni naturali. Nel suo sistema, l'universo, invece d'essere diviso in famiglia, lo sarebbe in aggregazioni sociali, che chiama *falanstere agricole ed industriali*, e la popolazione delle quali potrebbe essere di mille ottocento abitanti circa d'ogni età e di ogni sesso, i quali sarebbero divisi in *serie passionate*, cioè classificate a seconda della loro vocazione principale. Con questo metodo, in seno alla vita comune, fra piaceri comuni ed un lavoro intelligente ed attrattivo, distribuito secondo la legge delle attrazioni o vocazioni, si otterrebbe tale una economia di tempo, di fatiche e di derrate, e nello stesso tempo tale aumento di prodotti di ogni maniera, che ciascun membro dell'associazione armonica avrebbe una porzione degli svariati godimenti almeno eguale a quella riserbata ora agli individui più ricchi. Di più, il perfezionamento morale e fisico degli esseri indurrebbe una rigenerazione compiuta nelle famiglie della specie umana ». Qualunque sia il valore di questa teorica economica ed industriale non è in Fourier altro che l'applicazione d'una dottrina metafisica, cosmogonica e psicologica, che si riduce ad un panteismo materializzato; ne daremo un rapido cenno. Le formole astratte ed il neologismo barbaro di cui si serve Fourier ad esporre questo sistema, ne rendono l'intelligenza difficilissima e spesso anche impossibile (2).

(1) *Storia dell'economia politica* di Villeneuve Bargemont, nell'*Università cattolica*.

(2) Dell'associazione familiare ed agricola, di Carlo Fourier. — Articolo su Fourier, del signor Reybaud. — Rassegna dei due Mondi, 17 novembre 1837.

Sonvi tre principi. Dio principio attivo e motore, la materia principio passivo e mosso, le matematiche principio neutro ed arbitrario. Dio ha le dodici passioni, un corpo di fuoco; non è separato dalla materia; nulla nasce dal nulla; il mondo è eterno. I tre principii non sono che uno; Dio è tutto ciò che è.

La volontà universale si manifesta coll'attrazione universale che produce cinque movimenti; movimento materiale, organico, instintivo, *aromalo* (1), sociale; dall'attrazione universale deriva l'analogia universale: tutte le passioni hanno la loro analoga nella natura.

L'uomo è un piccolo Dio. Tutte le passioni sono legittime. Ne esistono dodici principali; le une sensitive, le altre affettive e distributive. Tante passioni fondamentali, altrettanti impulsi legittimi. La legge, il dovere, la felicità dell'uomo consistono nell'obbedire alle sue attrazioni; ecco tutta la morale. Le idee di vizio e di virtù, di bene e di male sono radicalmente false; il bene è lo sviluppo armonico dell'uomo, il male è l'incivilimento attuale. L'opera esterna dell'uomo, il suo destino terrestre e la gestazione e la coltura del globo; suo scopo la felicità; sue vie, l'associazione, l'armonia universale. Essendo volontà di Dio la felicità dell'uomo e lo sviluppo compiuto di tutti gli esseri, le nostre passioni devono essere per noi una rivelazione permanente, poichè *la felicità consiste nell' aver molte passioni e molti mezzi per soddisfarle*.

Il dovere viene dagli uomini, l'attrazione da Dio. Il dovere varia di secolo in secolo ed in ciascun luogo, mentre la natura delle passioni è stata e resterà invariabile presso tutti i popoli.

L'immortalità dell'anima non è altra cosa che la metempsicosi; rinasceremo sotto nuove forme. Sulla scorta di queste dottrine formansi profezie. La terra, i climi, l'umanità saranno trasformati col mezzo dell'organizzazione falansteriale. Vi saranno rivoluzioni celesti le quali assoggetteranno il nostro globo a nuove condizioni; una novella creazione si svilupperà in esso. Qui l'imaginazione di Fourier prende un libero volo; popola la terra d'animali meravigliosi; le facoltà umane sono spinte al massimo; la terra è luogo di delizie; la felicità vi scorre a torrenti.

Il panteismo di Fourier e le sue tendenze materiali sono evidenti; il suo sistema filosofico non ha nulla di nuovo. Ci limiteremo ad un'osservazione su la base morale di questa teorica, la legittimità delle passioni e il bisogno del loro sviluppo. Non dare altra legge alla passione fuor che la stessa passione, negare la

(1) Il testo dice *aromal:* Senza forza.

legge morale destinata a regolare ed a dirigere la passione, ammettere il senso il più assoluto la legittimità di tutte le passioni, è lo stesso che divinizzare tutti i disordini, tutti i vizi, tutte le degradazioni che possono invilir l' uomo al disotto dei bruti. Sperare e credere che col principio della legittimità delle passioni si possa giungere a soddisfarle, a porre ad essi i confini che pure sono indispensabili all' esistenza dell' associazione, è uno sconoscere intieramente la natura dell'uomo e quella della passione, è un ingannare sè stessi, è un ingannare i lettori.

Dura cosa ci è trovare fra gli oppositori della verità un nome che avevamo imparato a rispettare ed amare! Lamennais, al momento della sua fatale scissura, e per stabilire una transizione tra il suo passato ed il suo presente, pose in campo, nella prefazione delle *Nuove miscellance*, la dottrina delle idee progressive e della verità mobile. Vuol conservare ancora, gli è vero, verità immutabili, ma dacchè si ammette che una sola verità può divenire un errore, che le credenze già vere ed utili possono divenir false e dannose, ogni verità immutabile è svanita. In qual modo discernere le verità immutabili dalle progressive? La ragione individuale non può bastare. Si avrà ricorso al senso comune, all'autorità del genere umano? Ma se il senso comune, se il genere umano hanno potuto esser ingannati sur un punto, perchè non lo saranno in tutti? Quale garanzia avremo della loro infallibilità? Le credenze le più radicate, le più vive non saranno esse forme passaggiere di intelligenza? Ben si comprende che ogni verità disparve, e Lamennais non può sfuggire allo scetticismo che col panteismo. A tal meta riescirà, non ne dubitiamo, con la nuova direzione presa, questo celebre scrittore. Possa egli almeno, dopo aver toccato questo ultimo confine dell'errore, tornare a quella verità cattolica che ha inspirato il suo genio e fondata la sua gloria! Possa egli consolar la Chiesa tanto quanto l'ha afflitta!

—

L'esame fatto della filosofia contemporanea ci ha condotto a questo importante risultamento: ogni intelligenza collocata fuori del cattolicismo, trovasi al presente fra due abissi, lo scetttismo o il panteismo. Ora lo scetticismo non è una soluzione, lo scetticismo è la morte. La società, la vita, cesserebbero se lo scetticismo divenisse sovrano, se potesse porsi in pratica. Non resta dunque più altro scampo agli intelletti che il panteismo: nascosto o manifesto, in germe o sviluppato, è la base di tutta la moderna filosofia. Abbiamo provato questo fatto certo; non ci resta che cercarne la ragione.

CAPITOLO III.

NESSUNA VIA DI MEZZO POSSIBILE FRA IL CATTOLICISMO ED IL PANTEISMO.

I nuovi sistemi posti in campo a dì nostri manifestano l'insufficienza degli antichi. — Una parola sull'ateismo, il deismo del XVIII secolo, ed il metodo individuale. — Ragioni che indussero gli intelletti a cercare una nuova filosofia. — Questa nuova filosofia di fatto non è altro che il panteismo. — Ragioni di questo fatto. — Necessità d'una spiegazione universale che non può darsi veramente o apparentemente se non nel cattolicismo o nel panteismo. — Due nozioni della verità e due metodi d'investigazione della verità. — Prima nozione della verità: essa è divina, assoluta, immutabile, eterna; questa nozione della verità ed il metodo che ne nasce conducono la mente al cattolicismo. — Seconda nozione della verità: la verità è mobile, variabile, progressiva; questa nozione della verità ed il metodo umanitario non sono che panteismo. — Nessuna via di mezzo fra queste due nozioni e questi due metodi.

Un fatto della più alta importanza si rivela nello studio che abbiamo fatto della filosofia contemporanea. Questa apparizione di nuovi sistemi svela in una maniera ben evidente l'insufficienza dei sistemi dello scorso secolo. Questi sistemi furono trasandati ed abbandonati, perchè non rispondevano a tutte le questioni che può mettere in campo la mente umana, o perchè almeno vi rispondevano solo in una maniera incompiuta.

Fermiamoci un momento a considerare l'insufficienza di questi antichi sistemi, antichi non pel tempo, ma per l'immensa distanza che da essi ne separa e che l'opinione varcò.

L'ateismo meccanico, religione della maggior parte de' begli spiriti dello scorso secolo, trovò apostoli al principiare del nostro. Questa dottrina, negazione d'ogni spirito, d'ogni intelligenza, vuole spiegare il mondo colla materia e il moto con leggi puramente meccaniche, colle forze cieche della natura. Non si tratta qui di confutare direttamente questo sistema, ma di mostrare quanto sia imperfetto; e di vero, vien meno contro fatti che inutilmente cerca negare. L'umana coscienza reclama con irresistibile forza contro le sue empie e pazze negative. No, non si spiegherà mai l'ordine e l'armonia del mondo col caso o colla

cieca necessità. Non si renderà mai ragione della intelligenza colla sensazione. Lo stesso mondo fisico non può spiegarsi col solo moto. L'ateo non vale a spiegare il mondo: può forse meglio spiegar l'uomo? Interrogatelo su l'origine e il fine delle cose, sull'umana destinazione, domandategli conto del male e del suo rimedio: dite che vi spieghi qual parte l'umanità sostenga nel mondo la legge de' suoi storici sviluppi. Udite le sue risposte ove l' arbitrario contrasta coll'assurdo, e arrossite dell'umana ragione.

Il deismo, il quale altro non è fuorchè un larvato ateismo, giusta la notevole espressione di Bossuet, ne offre lo stesso carattere di impotenza e le stesse lacune. Una semplicissima osservazione gioverà a convincerne.

Il deismo è un sistema puramente negativo che lasciando a ciascuno la cura di formar le proprie credenze, dà origine ad una infinita varietà di opinioni e di dottrine. La fonte di queste varietà trovasi nella base del deismo, l'assoluta sovranità della ragione individuale o la negazione del principio d'autorità e dei caratteri esterni del vero. La facoltà di ragionare è inegualissima negli uomini: dipende dal grado di esercizio, di coltura e d'aggiustatezza nel giudicare. Pure tal facoltà sola, ineguale tanto, diversa tanto ne' diversi individui, deve, a detta dei deisti, determinare tutte le credenze, tutti gli atti dell'uomo. Qual maraviglia però se l'anarchia devastò sempre la scuola deistica? Diciamo la scuola, non la religion dei deisti: perchè il deismo non è una religione: a meno che non chiamisi religione il difetto d'ogni determinato dogma, un culto arbitrario, una morale senza base. Il deismo non ha potuto mai formolare un dogma, un precetto: quanto fu stabilito dagli uni venne distrutto dagli altri per la cagione medesima, e in nome sempre della ragione. I sistemi più svariati, più contraddittorii sin anco, nacquero da lui, e pure una sola è la vera spiegazion delle cose. Ammetterne molte, ammetterne di contraddittorie, è un confessare la propria impotenza a risolvere problemi posti in campo dall'umano ingegno. Le teorie deistiche non possono dunque bastarci, ed una nuova prova di tale insufficienza l' avremo notando esservi importanti quistioni sulle quali il deismo osserva un assoluto silenzio. La genesi delle cose, la natura del male, l'origine ed il fine delle religioni positive, il progresso e lo sviluppo dell' umanità, sono altrettante quistioni sulle quali cercherebbersi inutilmente nozioni negli scritti dei deisti. Il solo cristianesimo porrà eterna barriera a questi filosofi. Spieghino, se son da tanto, la sua genesi, i suoi caratteri, la sua prevalenza nel mondo: si provino, e a ciò possiamo sfidarli, ad appagare la meno schifiltosa ragione.

Non basta allo spirito de' tempi nostri essere uscito dal cerchio dell'ateismo e del deismo, quali lo scorso secolo li concepiva. Il metodo individuale pur esso è caduto in grande disistima. Tre secoli di religiose e politiche rivoluzioni aveano formato l'individualismo. La ragione individuale sembrava destinata per sempre al governo delle menti. Il suo trionfo era ovunque proclamato, il suo impero doveva essere eterno. E pure vedete filosofi ai quali rompesi nelle mani lo stromento che dicevano attissimo a grandi cose, col quale compiersi dovea l'emancipazione dell'umano intelletto e por solida e perfetta base alla felicità sulla terra. Parole di sprezzo son pronunciate contro l'individuale ragione, e non le pronuncia una bocca cattolica. Le si dice in volto non bastar essa a tener le redini dell'intelligenza, ed essere impotente a guidare il carro degli umani destini. È invocata la ragione dei secoli, proclamata la necessità della tradizione. Abbiam veduto come ogni insulto contro il metodo individuale fosse partito dalle file della scuola progressiva. Leroux, il vedemmo, proclamò la necessità della tradizione, e come che sia erroneo il suo modo di comprendere la tradizione, e la fondasse sopra basi ruinose, tal confessione non è però meno notevole.

Gli antichi sistemi cessero il campo, e il doveano. La loro insufficienza, le lacune del metodo razionale, l'anarchia intellettuale, ed i mali tutti che ne conseguitano, recarono le menti a cercare una nuova filosofia. Tutto era riscosso: il terreno sembrava cedere sotto i lor passi. Sentivasi il bisogno di rassodare la mente umana, di rifare una dottrina che valesse ad unire gli animi divergenti. Voleasi fondare un qualche cosa. Ma lo si poteva forse con una filosofia puramente negativa? No, ed è facile il comprenderlo. Due vie si aprivano allora agli intelletti: rientrare nelle dottrine del cattolicismo, o aprirsi nuove strade senza sapere dove potessero condurre. Si attennero a tale secondo partito: comparvero allora l'eclettiicismo moderno e tutti i nuovi sistemi di cui abbiano data la storia. In tale storia abbiamo provato due fatti immensi: le tendenze panteistiche in tutti i contemporanei sistemi che non sono un panteismo netto e schietto, e l'apparizione dei grandi sistemi altamente e formalmente panteistici. Per quanto i primi sieno incompiuti, ed altro non sieno più di sovente che frammenti di più vasti sistemi che non sanno o non vogliono confessare riducendoli alle loro basi metafisiche e logiche, traendo le conseguenze fuor del limite dei principii posti, crediamo aver dimostrato, ad ogni intelletto attento e coscienzioso, che il panteismo è base di tutti questi sistemi, il loro punto di partenza e il loro punto di fermata. Ma un fatto sì grave è pro-

dotto del caso, è risultamento d'un capriccio della ragion sistematica? Guardiamoci dal crederlo. V'ha in questo fatto una legge dello spirito umano: questo fatto è perfettamente logico. Quando la mente umana ha esaurito i sistemi particolari troppo imperfetti per dar ragione delle cose, il bisogno di generalità, un de'più nobili istinti della natura nostra intellettuale, la domina il bisogno d'una spiegazione più comprensiva ed universale. Allora deve scegliere tra il cattolicismo e il panteismo, non v'è strada di mezzo per la sua operosità, perchè solo in queste due dottrine trovasi la soddisfazione vera o apparente dei bisogni della generalità, sua prima legge.

Le seguenti riflessioni ce ne convinceranno.

Le quistioni più importanti che possa porre in campo la mente umana, ed alle quali gli antichi sistemi, noi l'abbiamo veduto, possono dar solo una imperfetta soluzione, son quelle dell'essere, di Dio, della natura, dell'uomo, dell'essenza del male, dei rapporti del creato e dell'increato, del finito e dell'infinito, dell'origine e del fine delle cose. Le quali quistioni, toccate appena dalla filosofia razionalistica e da lei temute, perchè non sentesi in grado di risolverle, formano il terreno in cui la logica cattolica si piace svilupparle. Là spiega tutti i suoi tesori, e invoca ad un tempo la tradizione, il sentimento e la ragione. Che ammirabili speculazioni su l'esistenza e le perfezioni di Dio non ne presentano i filosofi cattolici da sant'Agostino sino a Malebranche. La questione del male, per essere collegata colle basi del cristianesimo, evocò a sè l'attenzione dei cristiani filosofi. Sono entrati coraggiosi nelle sue oscure latèbre, e ne danno un'ottima e soddisfacentissima soluzione del più difficil quesito (1). Ricchi di tutte le tradizioni divine ed umane, qual lume non hanno sparso su l'origine ed il fine delle cose, e segnatamente su l'origine e la fine dell'uomo? In virtù dei loro principii la filosofia della storia diventa possibile.

I filosofi panteisti (2) si proposero francamente di svolgere queste ardue quistioni: le han considerate di fronte, e più arditi dei razionalisti hanno formulato una soluzione. Non è qui il luogo di tesser confronti fra la soluzione cattolica e la panteistica, di far notare la prevalenza della prima sulla seconda. Ne basta render patente questo fatto importante, di che un uomo colto di leggieri si persuaderà: ed è che le più importanti questioni, al pari delle più astruse, dell'umana filosofia, dinanzi alle quali trema ed indietreggia il razionalismo, formano il dominio favorito

(1) Sant'Agostino, *De libero arbitrio*. Leibnitz. Teodicea.
(2) Gli Alessandrini. — Giordano Bruno. — Spinosa. — Gli Alemanni.

della scienza cattolica e furono trattate dai cristiani filosofi con tale ricchezza di sviluppi da sbalordirne il pensiero. Anche i filosofi panteisti impresero a svolgere siffatte fondamentali quistioni ed a voler risolverle coi loro principii. Il qual fatto loro sembra provare come per ogni mente colta non vi sia via di mezzo possibile tra il cattolicismo ed il panteismo, perchè solo queste due dottrine han la pretesa di darci una spiegazione veramente universale. Ma spingiamo più in là la dimostrazione e diamo una prova rigorosa della fondamentale proposizione di questo capitolo. La verità è oggetto proprio della ragione e dell'uomo, la verità è lo scopo a cui deve tendere ogni sviluppamento dell'intelligenza: ma per giungere ad essa bisogna già averne una nozione: ogni maniera d'investigare la verità suppone già un'idea di quanto si cerca, e su questa idea è basato tutto il metodo. Or noi diciamo che non vi sono se non due nozioni della verità, e che non possono esservi quindi se non due metodi d'investigarla; che uno di questi metodi, induce la mente al cattolicismo e l'altro non è che il panteismo.

La verità è quel che è: la verità e l'essere sono identici. Ci formiamo idea dell'essere sotto le due grandi categorie dell'assoluto e del relativo, del necessario e del contingente, dell'eterno e del temporale, dell'uno e del molteplice, dell'universale e del particolare, dell'immutabile e del variabile, della causa e dell'effetto, in una parola concepiamo l'essere sotto le due grandi idea dell'infinito e del finito. L'infinito ne rende un'imagine di sè stesso, o un'idea della verità, una, assoluta, necessaria, immutabile. Il finito, per opposizione all'infinito, non ne appare in certo modo, se non come una negazione dell'essere, un vero non-essere. Complesso di rapporti che l'un l'altro si reggono con una mutua negazione, successione di momenti che sfuggono quando crediamo coglierli, il finito ne presenta sol l' ombra dell'essere e la verità che lo esprime non è altro che un riflesso, mobile, vacillante e che non può cogliersi.

Pura negazione, semplice limite per sè medesimo, il finito riceve dall' infinito tutta la realtà che possiede: non sussiste se non per una vera partecipazione all' infinito, pei vivi rapporti che l'uniscono a Dio. Questi rapporti, queste leggi che armonizzano ed uniscono tutti gli esseri tra loro e il mondo con Dio, ne somministrano l' idea d' una verità mediatrice tra l' infinito e il finito, il creatore e la creatura, Dio ed il mondo. In tal verità mediatrice le intelligenze scorgono la loro natura, il loro fine, e le leggi che a quello devono condurle. In tal verità trovano ogni lume, ogni scienza, ogni certezza.

Or questa verità mediatrice derivò da Dio, è Dio medesimo ; deve esser dunque come Dio, una, assoluta, eterna, immutabile, invariabile. Gli uomini fatti per tal verità, perchè in essa devono scoprir la legge che condur li deve al lor fine, possono ignorarla però, o non vederne che una faccia sola. E dissipata che sia quest' ignoranza, quando la verità già conosciuta sarà conosciuta ancor più, quando si scopriranno nuove verità o nuovi aspetti della verità una, allora l' uomo farà veri progressi in tal conoscenza : e questa gran facoltà forma di lui un essere perfettibile e progressivo. Ma la verità in sè stessa riman sempre immutabile : una verità progressiva e perfettibile è un non-senso, e quando un' idea giusta entra in una mente è per sè stessa indistruttibile ed eterna. Tale è la prima nozione della verità, or notiamo che questa nozione della verità conduce al cattolicismo e produce il metodo cattolico.

Il cattolicismo move da una divina rivelazione : crede che le divine verità sieno conservate sulla terra da una autorità vivente ed infallibile : finalmente assegna a questa società, depositaria della verità e della parola divina, caratteri che la distinguono da tutto ciò che non è dessa e permettono a tutti gli uomini di leggere sulla sua fronte il suggello di Dio. Ora, approfondendo la nozione della verità divina, saremo condotti a tutti questi risultamenti.

Quando la mente umana nel silenzio della meditazione sollevasi alla nozione delle idee eterne, necessarie, immutabili ed universali : quando scorge la verità : quando vede Dio stesso : se ei rientra in sè medesimo dopo aver goduto di questa magnifica luce, se interroga sè medesimo, che cosa penserà mai della sua propria natura ? Essere d' un giorno mobile e mutabile, ombra dell' essere, riconoscerà senza dubbio non aver potuto trarre da sè medesimo questa grande idea della verità : riconoscerà con sentimento di gratitudine che questa idea lo colse, gli cadde nell' animo come il raggio solare nell' organo della visione, riconoscerà che questo gran lume gli fu dato, gli fu rivelato (1). E che nessuno s' attenti obbiettarci che l' uomo scopre nell' ordine na-

(1) Prendiamo qui la parola rivelazione nel senso più lato. Crediamo che le idee e la parola sieu rivelate all'uomo: la rivelazione di cui parla s. Giovanni, illumina ogni uomo venuto al mondo, ed è la vera fonte della ragione. Questa rivelazione primitiva e naturale, di che ogni buon fisiologo è persuaso, va in perfetta armonia colla dottrina che ne presenta la religione nata da una rivelazione, e che per la rivelazione si conserva e sviluppa. V'ha dunque rivelazione nell'ordine naturale come nel soprannaturale: vi son verità naturali e soprannaturali che derivano tutte da Dio. Le prime formano il dominio della ragion naturale, le seconde quello della fede divina.

turale delle leggi immutabili senza aver bisogno di una divina rivelazione. No, l' uomo non sarebbe capace di riconoscere leggi immutabili, anche nell' ordine fisico, senza aver prima l'idea della immutabilità, ed ha ricevuto una tale idea dalla divina rivelazione. Ma questa divina rivelazione, origine della verità, è fatta per gli uomini e si volge agli uomini. Dovrà dunque vestire un umano linguaggio e circoscriversi in date formole. Allora la verità divina diventerà dogma divino. Tale rivelazione esiste non solo per una generazione, ma si volge a tutte le generazioni avvenire, a tutta la società. E però la verità diventerà una tradizione sociale, e nel suo esterno dovrà conservar sempre la sua divina natura, dovrà recare l' impronto della celeste sua origine. La tradizione divina, il dogma divino saran dunque come la stessa idea divina, uni, perpetui, variabili, universali (1). Affidati all' uomo, che cosa diverranno? Che cosa diverrà il dogma immutabile e invariabile lasciato in potere della ragione mobile dell' uomo, il dogma eterno ed universale abbandonato all' uomo colla vista corta d' una spanna e la vita d' un giorno? La verità sarà distrutta, almeno nel suo esterno, nella sua espressione sociale. La divina relazione perirà nella mano dell' uomo, se Dio non aiuta l' uomo, il ministero, la società, alla quale avrà affidato il deposito di sua verità. Or il cattolicismo ne accerta che Dio non ha mancato all' opera sua, che non ha mancato a sè stesso; ne lo assicura e ne lo prova... Vedesi adunque con quanto rigor d' esattezza tutte le basi della costituzion della Chiesa si deducano dalla nozione d' una divina verità.

La seconda nozione della verità ne la rappresenta, come mobile, variabile e progressiva. L'uomo, almeno nell'ordine metafisico e morale, non possede la verità assoluta, nè principii e leggi immutabili. La verità è essenzialmente relativa all' età ed ai costumi: segue i movimenti del tempo, le modificazioni dello spazio. Tutto cambia nella mente umana, idee, religioni, legge e costumi: la vita è un continuo cambiamento. La verità come la vita sviluppasi sotto tutte le forme, e tutte le forme della verità come quelle della vita sono per egual modo legittime. Il vero non è dunque il punto di partenza della verità; ma piuttosto

(1) Questo principio è d'un rigor metafisico evidente. È evidente che nell'ordine metafisico, la verità è universale: è evidente pure che la verità metafisica espressa nell'umano linguaggio, divenuta un dogma e una tradizione, è fatta per tutti, a tutti si indirizza senza distinzione di luoghi e di tempi; in questo senso è ancora evidentemente universale. Quanto al ministero cui è affidato lo insegnamento della verità, andò soggetto alle fasi dell'età diverse dell'umanità. Ma la verità ebbe sempre su la terra un organo esterno. *La Chiesa cristiana succedette alla mosaica, e la mosaica alla patriarcale.*

il termine a cui arriverà : e il frutto progressivo dei secoli. E però l' uomo aspira sempre ad una verità assoluta, d'onde il dogmatismo è l' errore. Il lettore non dimentichi parlar noi qui solamente come storici, e che nei capitoli precedenti abbiam citato i passi dei filosofi che svilupparono questa nozione della verità e somministrarono prove di quanto non facciam qui che ricordare. Da questa nozione della verità nasce il metodo umanitario che vuol stabilire il progresso senza un punto fisso di partenza, senza uno scopo determinato a cui volgersi. Questo progresso è una progression matematica il cui primo termine è zero, e l' ultimo zero : questo progresso ondeggia fra due zeri.

Diciamo che questa nozione della verità e il metodo umanitario che se ne può dedurre altro non sono che panteismo. Il panteismo consiste nell' assorbir il finito nell' infinito : or a questo termine vengono a far capo e la nozione d' una verità mobile e il metodo umanitario. La verità, come abbiam detto, non è che la manifestazione dell' essere. Una verità relativa mobile e variabile, una verità che veste forme opposte, anzi contraddittorie, non è che imagine del finito di quell' essere che s' approssima al zero. Or se non v' è altra verità per l' uomo, ne segue che per l' uomo il finito è l' unica manifestazione dell' infinito. Unica manifestazione dell' infinito, il finito è pure la sua necessaria manifestazione : il finito altro non è che un aspetto dell' infinito. Ma allora il finito e l' infinito sono identici. Le opposizioni, le contraddizioni ben anco che si sviluppano nella vita dell' umanità, nelle idee e nelle credenze vengono così ad armonizzarsi nella universale identità.

In una parola, per ogni uomo che intenda il linguaggio filosofico, la verità, l' essere, Dio, son sinonimi ; dire dunque che la verità è mutabile, variabile, progressiva, è un dire che Dio stesso è mutabile e progressivo, è un confondere Dio col mondo. Ma assorbire il finito nell' infinito, confondere Dio col mondo, non è panteismo ?

Nè alcuno ci obbietti che la verità è tale per l' uomo e che sol tale ci apparisce ; ma che in sè stessa è perfettamente una, assoluta, immutabile. Che ne importa di questa verità se non possiamo conoscerla ? Si tratta qui dell' uomo, delle sue credenze, de' suoi interessi, e sosteniamo che questa nozione della verità conduce l' uomo al panteismo.

Nè si stia a creder anco che fra le due nozioni della verità da noi esposte, tra i risultamenti sì diversi che se ne possono dedurre, vi sia un dimezzo illusorio. Nessuno imagini che possan darsi ad un tempo una verità divina assoluta ed immutabile ed

una verità divina, mobile e cangiante. Non si creda che possano esistere idee, credenze vere oggi e false domani. Perchè, come già abbiam fatto notare, come si discernerebbero le idee immutabili dalle cangianti, le idee che bisognerà tener sempre come vere e quelle che bisognerà abbandonare siccome formole vecchie ed impotenti?

Non avete che la ragione di ciascuno o la ragione di tutti per operare questo discernimento: la ragione di ciascuno, la ragione individuale potrebbe senza tema d'errore far questa scelta? Chi oserebbe sostenerlo, e investirlo di siffatta missione? Sarà la ragione di tutti? La ragion generale? Ma questa ragione potè un dì considerar come vero quanto era falso; se rompe oggi l'idolo d'ieri, non scema la sua propria autorità, non si rompe da sè medesima?

Sicchè nessuna via di mezzo tra queste due nozioni della verità, nessuna via di mezzo tra questi due metodi, nessuna via di mezzo tra il cattolicismo ed il panteismo.

CAPITOLO IV.

—

STORIA DEL PANTEISMO.

I. Del panteismo allo stato di dogma religioso, o del sistema della emanazione. — Pare che l'India sia stata la culla di questo errore; teologia indiana fra i Vedas e il Codice di Manu. — L'Egitto. — La Caldea. — La Persia. — La China. — La Grecia: dottrine antiche; dottrine dei misteri. — Essenza della teoria della emanazione. — Sua origine. — Suoi risultamenti.
II. Del panteismo filosofico. — L'India; la scuola vedanta. — La Grecia. — La scuola Italica. — Pitagora, Timeo di Locri, Ocello di Lucania. — Scuola metafisica d'Elea. — Senofane, Parmenide, Zenone. — Gnostici. — Neoplatonici. — Plotino, Proclo. — Medio evo. — Scott. — Erigene. — Amauri di Chartres. — Epoca moderna. — Giordano Bruno, Spinosa, Fichte, Schelling, Hegel.

Prima d'esaminare il panteismo nei suoi principî, nelle sue prove e nelle sue conseguenze, importa farne conoscer la storia, che verrà qui trattata sommariamente, ci studieremo però di nulla omettere di quanto può giovare alla intelligenza di questo sistema. Ne saranno di guida gli storici della filosofia nelle indagini nostre.

Il panteismo ne presenta due aspetti che torna vantaggiosissimo il partitamente studiare : senza una tal distinzione necessaria vi sarebbe confusione in quanto stiamo per esporre. Il panteismo s'offre a noi sotto due ben distinte forme, e primamente sotto quella di un dogma religioso, poi di sistema filosofico. Questo altro non pare se non che lo sviluppo d'un grande error religioso che fu una delle basi dell'antico politeismo, conosciuto sotto il nome di *sistema dell'emanazione*.

Del sistema dell'emanazione.

Mentre i santi patriarchi ebrei conservavano come la più nobile porzione di loro retaggio e come la speranza del genere umano, le nozioni della unità e spiritualità di Dio, e il dogma della creazione, gli uomini, dandosi in braccio all'amore delle

cose materiali, dimenticavano e adulteravano le verità primamente rivelate, i sacri dogmi ai quali va annessa la salute. La natura, sostituita al creatore, ricevette il lor colpevole incenso; al dogma della creazione quello succedette della emanazione. Di allora in poi tutti i germi di politeismo, feconda sorgente d'ogni corruzione, radicarono nel pensiero e nel cuore dell'uomo. Nè tardarono a svilupparsi e recar frutti di morte. Per cercar l'origine storica di un qualche grande errore, il primo teatro di sua comparsa sulla terra, sembra che bisogni volgersi all'India, madre di tutte le umane superstizioni, ed alla quale ben più che alla Grecia è dovuto il titolo di bugiarda. Nell'India infatti troviamo i più antichi monumenti del sistema dell'emanazione. Non può revocare in dubbio che questo sistema non sia fondamento alla teologia braminica chi si fa a considerare le teologie e le cosmogonie racchiuse nei Veda e nel codice di Manu. La teologia indiana ne mostra tutte le creature uscire da Brama per tornare a lui. Brama, sostanza prima e infinita, essere indeterminato, lorchè scuotesi dal suo sonno divino, comincia dal dar la vita a Maia, la materia, l'illusione, fonte di tutti i fenomeni e di tutte le esistenze individuali. Dopo Maia o con essa esce dal seno di Brama la Trimurti che si compone di Brama creatore, di Vicnù, conservatore e di Siva struggitore; dall'unione di Brama che contiene i tipi degli esseri con Maia, principio dell'individualizzazione, deriva tutta la creazione, dapprima concentrata in due grandi esseri originale e tipici, Mahabhuva che è la condensazione delle anime e degli elementi sottili, Pradjapati, condensazione degli elementi grossolani. I geni e la razza umana furono prodotti dappoi (1).

Ed ecco come il mondo fu creato, stando al Rig-Veda, il primo dei libri sacri. Allora non v'era nè essere, nè non-essere, nè mondo, nè cielo, nè cosa alcuna al disopra di esso, nè acqua, nè cosa alcuna profonda e terribile: la morte non era ancora, nè la immortalità, nè distinzione di giorno e di notte. Ma *Tad* (egli) respira soffiando solo con Sudda (essa) che abitava in lui. Nulla di quanto poi esistette esisteva, egli solo eccettuato (2).

La creazione e la distruzione dei mondi vengono considerate come la vita e la morte di Brama. Brama, il primogenito degli esseri, è considerato come l'unità *cosmica*. La sua vita è la durata dell'universo distrutto da un Maha Pralaya, quando Brama si muore; ed un nuovo universo comparisce, lorchè nasce un

(1) Colebrocke. As. Ric. Boulland. Saggio di storia universale. tom. I, pag. 112. — Sunto della storia della filosofia pubblicata dal collegio di Juilly.
(2) Boulland, tom. II, pag. 292.

nuovo Brama. La cosmogonia di Manù contiene la stessa dottrina. Tutti gli esseri escono da Brama con una progression decrescente (1).

Se potesse ancora rimaner qualche dubbio sul fondo di questa teologia, che altro non è se non l'emanazione, una semplice osservazione basterebbe a toglierlo. La filosofia vedanta è il sistema più rigido di panteismo che sia mai comparso, come quanto prima il vedremo. È fuor di dubbio una tale filosofia essere considerata siccome perfettamente ortodossa, cioè in perfetta armonia con la lettera e lo spirito dei Veda. Il che mal potrebbe comprendersi se gli stessi Veda non contenessero il panteismo sotto forma di emanazione. Che questi libri sieno stati adulterati e manomessi già nol negheremo, ma nella forma loro presente egli è certo che contengono tutti i germi del panteismo, e che necessariamente vi conducono.

Dopo l'India, la contrada in cui il sistema dell'emanazione sia con più ordine ed estensione sviluppato è l'Egitto. Non possediamo originali e primitivi monumenti dell'antica sapienza di questo popolo : per conoscerla fa duopo consultare gli storici greci, Erodoto, Diodoro Siculo, Plutarco ed i filosofi alessandrini Giamblico e Porfirio. Da quanto possiamo arguire da tali autori, abbiamo press'a poco il sistema teologico seguente (2).

Prima di tutto esiste il Dio innominato. Egli è la primitiva oscurità, l'essere incomprensibile, il principio nascosto di quanto è, fonte invisibile d'ogni luce e d'ogni vita. Diventa produttore e generatore ; la sua prima emanazione è Kneph, la ragione *effettrice* delle cose, il creatore, il demiurgo. La seconda emanazione è Fta. È l'ordinatore del mondo, il Dio del fuoco, il principio vitale. Le emanazioni primitive, al pari delle posteriori procedono per *sisigia* (3). Ognuna d'esse ha una compagna che ne è come il diminutivo, o che talvolta possede opposte proprietà.

I poteri divini primitivi, in quanto che costituiscono l'universo, sono rappresentati da una doppia emanazione, Iside ed Osiride. Osiride è il principio luminoso ed operante nella natura ; Iside, il principio passivo, tenebroso, materiale. Osiride è avvolto in una vesta di luce senza mistura di colori. La vesta d'Iside o della materia, è tutta a varie screziature di colori che si spiegano nell'universo. Iside riflette nella varietà la luce una d'Osiride, come la materia, argomento della verità, riceve tutte le

(1) Schlegel. Saggio su la lingua e la filosofia degli Indiani.
(2) Sunto della Storia della filosofia.
(3) *Congiunzione.*

forme che le impartisce il principio attivo. Osiride è il padre degli esseri, Iside ne è la madre, ed ha tutti gli attributi della maternità. Tutto ciò che è, tutto ciò che respira è prodotto dal matrimonio d' Osiride e d' Iside, coll' unione dello spirito e della materia. Sono identificati, Osiride col sole, Iside con la luna.

Dopo Osiride ed Iside vengono altre emanazioni subordinate, corrispondenti ai grandi fenomeni della natura, e che risultano dalla combinazione del principio attivo col passivo. Le quali emanazioni non sono che le cause particolari di questi diversi fenomeni.

Il principio del male è Tifone : la sua origine è oscurissima nella teologia egiziana. Sua madre par essere Attyr, che probabilmente raffigura il caos tenebroso, lo stato primordiale degli elementi. Tifone lacera nascendo il fianco alla madre : è vestito dal simbolo egiziano di tutti gli attributi della forza cattiva e disordinata. Si unisce a Nefti, la perfezione, la beltà perfetta : d' onde il misto di bene e di male che forma quasi l' essenza del mondo.

Le diverse emanazioni sono classificate in parecchie serie, l' *ottade*, la *dodecade*, la *decade* ....

Se ora ci facciamo a dirigere le nostre investigazioni verso l' altre contrade d' Oriente, ove sin dai più remoti tempi sussistettero dottrine sacerdotali, non troveremo più in tutto il suo rigore il sistema della emanazione. Altri punti di veduta dominarono queste dottrine ; fra parecchi di questi popoli le verità primamente rivelate han ricevuto alterazioni meno profonde.

Troviam bene, gli è vero, presso i Caldei (1) un gran Dio collocato nel più alto de' cieli, chiamato Or od Ur. Esisteva sotto forma di puro fuoco, abitava una regione inaccessibile, nè gli si potevano avvicinare se non spiriti mediatori. Dalle profondità del divino suo abisso emanavano Eoni (2) o spiriti che producevano il movimento del mondo.

Belo era l' intelligenza divina, l' anima del mondo, il creatore dell' ordine universale e dell' armonia musicale che univa il cielo e la terra : la sua esterna manifestazione era il sole. Poi venivano tre gerarchie : gli dei, i demoni e gli eroi. Ma insiem con queste emanazioni del dio primitivo esisteva l' eterna materia, increata, incorruttibile, chiamata Nebo, Beelti o Nergal, manifestata dalla luna, dalla cui unione con Belo nacque la razza babilonese. La cosmogonia caldaica ne rappresenta questa eterna

(1) Saggio di storia universale di Boulland, tom. I e II.
(2) *Secoli*.

materia sotto il simbolo d' una donna chiamata Omorca. Belo divide la donna in due parti : d' una di queste parti forma la terra e dell'altra il cielo. Vedonsi qui due principî coeterni : non è più che l' emanazione assoluta di tutti gli esseri da un solo.

Alle dottrine unitarie dell' India e dell' Egitto abbiamo veduto succedere il dualismo caldaico che ammette due principî non prodotti, emananti ciascuno nella sua spera.

In Persia (1) il dualismo diventa l' antagonismo, e tutta la creazione è interpretata come una vasta lotta tra il bene ed il male, la luce e le tenebre, il puro e l' impuro, Ormuz ed Arimane. Pure questo dualismo persiano distinguesi dal dualismo quale si è sviluppato più tardi, e che ammette due principî coeterni, necessarî, improdotti. Nella dottrina persiana, i due principî emergono dal tempo illimitato. L' unità mostrasi ancora alla fine dei tempi nel trionfo definitivo del bene sul male. È incerto se Arimane è cattivo per natura o solo per abuso di libertà. È incerto ancora se intender bisogni la produzione dei due principî nel senso d' una vera creazione, o in quello dell' emanazione.

L' esistenza del sistema della emanazione, incerta presso i Persiani, lo è assai più nelle dottrine chinesi. La cosmogonia chinese (2) è libera dai fatali abusi che riboccano in quelle degli Indiani e degli Egiziani. Presenta la creazione sotto un aspetto più razionale, più conforme alle vere tradizioni. Ce ne possiamo convincere leggendo il discorso preliminare della traduzione di Ku-king fatta dal Premare. Però Fed. Schlegel (3) non ha veduto che il panteismo nella filosofia numerale della China, qual è riferita nell' Y-king, il libro dell' unità ; vi si troverebbe allora senz' alcun dubbio il sistema della emanazione.

La civiltà greca prende sua origine nell' Oriente. La trasmissione delle dottrine orientali ed egiziache ai Greci, per mezzo dei primitivi savî che han poste le basi della greca civiltà, è un fatto incontrastabile. Siccome queste dottrine provenivano da parecchie fonti, è difficile indicarne il carattere proprio : le opinioni dei dotti sono a tale proposito assai discrepanti. Se ammettesi l' autenticità dei frammenti di Lino e di Orfeo, se ci atteniamo all' autorità di Apuleio, ai commentarî di Plotino, le antiche dottrine orfiche, le dottrine insegnate nei misteri non erano che l' antico sistema orientale della emanazione. La cosmogonia d'Esiodo dovrebbe venir allora interpretata nel senso di questa dottrina con la quale par sì bene accordarsi. Di fatto ne insegna che

(1) Cosmogonia di Bundehesch nel Zend-Avesta.
(2) Discorso preliminare di Kou-king. Premare. V. sovrattutto il Y-king.
(3) Saggio sulla lingua e la filosofia degli Indiani.

tutti gli Dei e l' universo intero uscirono dal seno del caos. Stobeo ne presenta sotto tal forma la dottrina di Lino : « Una sola azione governa tutte le cose ; tutte le cose sono eguali ad uno, ed ogni parte è eguale a tutte le cose ; chè un tempo da un solo nacque il tutto, ed al compimento degli anni tutte le cose saranno di nuovo *uno*, un solo e parecchi ad un tempo ». Orfeo, discepolo di Lino, insegnava, a quanto sembra, la medesima dottrina. In un passo riferito da Apuleio, Giove è rappresentato come il principio, il mezzo, l' essenza, il termine di tutte le cose e lo spirito universale. Il simbolo dell' uovo d' onde ogni cosa uscì, sembra essere stato consueto a questo celebre mistagogo (1).

Le dottrine e le instituzioni orientali provarono ben presto nella Grecia importanti modificazioni. Alcuni Stati fondati dai primi che recarono l' incivilimento nella Grecia, segnatamente nella Tracia e nell' Argolide, sembrano essere stati ordinati sugli esempli dell' Asia e dell' Egitto. Ma un tal ordinamento non poteva reggersi a lungo. La patria degli Elleni non poteva formare un' unica monarchia, nè parecchi Stati essere governati da un solo regime. Altre forze destaronsi, altri rapporti fra questi popoli si stabilirono. In parecchi luoghi le antiche dinastie sacerdotali cedettero dinanzi ai loro sudditi, quando a lato a questi regoli sorsero grandi proprietari indipendenti. Quando le gesta loro, la loro maniera di vivere introdussero nuovi canti e un nuovo ordine di poeti che non aveano carattere sacerdotale, tutte le alte cognizioni che le caste sacerdotali aveano recate da stranieri paesi furono costrette sotto il suggello delle pratiche nascoste e delle segrete tradizioni. La massa dei popoli greci confuse allora le antiche idee religiose, che erano lor toccate in retaggio con la nuova poesia, tutta foggiata a nuove imagini ed alle forme d'una religion sensuale. Gli uomini però più distinti si attennero a queste cognizioni delle quali l' antica religione dei sacerdoti conservava il deposito e d' onde anche la nuova poesia avea tolto più d' un emblema.

Pitagora ed altri che erano risaliti alla fonte ricevettero la trasmissione di queste antiche dottrine. Erano orfici e si chiamavano orfici, cioè adetti dell' antico teologico sistema : altri filosofi si attennero all' orme loro (2).

Questo passo del celebre Creuzer ne dà ragione, perchè le dottrine, al pari delle istituzioni orientali, non poterono prender radice fra i Greci e furono sostituiti dalla mitologia omerica e

(1) V. de Gerando, lib. I. Storia comparata dei sistemi di filosofia.
(2) Creuzer, *Simbolica*.

dalla democrazia. Ne indica pure la fonte della filosofia panteistica degli italici e degli eleati che ci faremo a considerare altrove.

Sparito dalla scena intellettuale per parecchi secoli in Occidente, il sistema dell' emanazione fe' nel mondo una nuova comparsa al tempo del gnosticismo e dell' ecletticismo alessandrino. Ma insiem con una moltitudine di nozioni logiche e di razionali considerazioni, presenta piuttosto di questo tempo l'aspetto d'un sistema filosofico che un dogma religioso. Ne tratteremo nella seguente sezione.

È difficile, fors' anche impossibile, assegnare il tempo della nascita di questo celebre sistema di che veniamo a far parola sulla scorta degli antichi monumenti e delle antiche popolari tradizioni. La favolosa antichità degli Indiani e degli Egiziani fu ridotta alla storica verità dai dotti lavori di che l' illustre Cuvier ne presentò un sunto semplicissimo ed esattissimo sulle rivoluzioni della superficie del globo. Ma se si fosse anche assegnato, il che non si fece, una data autentica alla composizione dei Veda ed alla fondazione dell' impero egiziano, non sarebbesi trovato la prima data del sistema dell' emanazione, perchè l' introduzione di questo errore potè essere anteriore o posteriore a queste epoche sconosciute. Egli è incontrastabile però che questa dottrina è antichissima nell' India, poichè la troviamo nel Manava Dharma Sastra, o Codice di Manù, il più antico monumento scritto del popolo indiano. Aggiungeremo alcune riflessioni sul carattere, l' origine e le conseguenze della teoria dell' emanazione.

La teoria dell' emanazione non è che l' alterazione della nozione della causa propriamente detta o della creazione. L' idea di creazione (1) implica effettuazione di ciò che non era : l' idea di emanazione implica soltanto o la manifestazione di ciò che era latente o lo sviluppo d' una realtà anteriore, ma confusa con altre realtà, o lo sviluppo di quanto già esisteva con tutte le sue parti costitutive in un germe. Questi tre significati della parola emanazione esprimono in conchiusione una sola e medesima idea. Tale teorica non ammette un prodotto, ma uno sviluppo di cose. Il dogma della creazione invece nega la preesistenza delle cose. Nulla era, secondo lui, tutto fu fatto per un' infinita potenza. Non può esservi più segnalata opposizione.

La qual nozione della preesistenza degli esseri racchiude l' idea d' una potenza infinita, eterna che esce dalla sua inerzia per una forza interna : riveste una innumerevole moltitudine di

(1) Sunto della storia della filosofia.

forme, e manifestasi in virtù di quel complesso di fenomeni che diciamo universo. L'universo e tutti gli esseri che lo compongono sono tratti da questa sostanza eterna ed infinita alla quale la teorica dell'emanazione dà il nome di Dio: escono dal suo seno per ritornarvi poi un giorno. Prodotti da una serie di emanazioni più o meno perfette, nella loro essenza, eternamente sussistono: per essenza non sono distinte dalla divina sostanza nè tra loro. È però non v'ha nel mondo che una sola divina sostanza: diventa elemento di tutte le cose. Tale è il linguaggio filosofico, il fondo di questa teoria che l'antica teologia dei popoli orientali ne presenta sotto imagini e simboli talvolta imponenti, il più sovente ridicoli ed assurdi.

A trovar l'origine di questo famoso sistema bisogna risalire all'origine dello stesso politeismo, sendo questi due errori intimamente tra loro connessi e l'uno generandosi dall'altro. Stando all'autorità dei più gravi autori o dei libri santi, l'origine del politeismo trovasi nell'orgoglio dell'uomo che gli fece dimenticare Dio e le divine verità: nella corruzion del suo cuore preso d'un amor disordinato per le creature e il mondo sensibile. I diversi esseri della natura, gli elementi e le forze altamente maravigliavano gli occhi abbagliati da ree passioni, sì che a poco a poco più non videro il Creatore sotto il velo trasparente della creazione. La felicità ed il piacere, unico bene dell'uomo sensuale, lo comprendevano di riconoscenza per gli esseri strumenti e ministri de' suoi godimenti. Da tai sentimenti all'adorazione non v'ha che un passo; e l'uom traviato il varcò. La natura fu divinizzata, e prese nell'animo e nel cuore dell'uom decaduto il posto di Dio.

Che tale sia stato il corso degli umani traviamenti ce ne fa fede il libro della Sapienza: « Or vani sono tutti gli uomini, i quali non hanno cognizione di Dio: e dalle buone cose che veggonsi, non sono giunti a conoscere colui che è, nè dalla considerazione delle opere conobber chi fosse l'artefice. Ma Dei e rettori del mondo credettero essere o il fuoco, o il vento, o il mobil aere, o il coro delle stelle, o la massa delle acque, o il sole, o la luna. Che se rapiti dalla bellezza di tali cose ne fecero Dei, comprender debbono quanto più bello di esse sia il loro Signore, mentre tutte queste cose dall'autore della bellezza furono fatte (1) ».

Sant'Agostino ne offre un bel commento a questo passo, lorchè dice: « Gli uomini amaron meglio godere delle creature che

(1) *Sap.*, cap. XIII, v. 1, 2 e 3.

non della legge e della verità stessa, lo che fu il peccato del primo uomo, il quale male usò del proprio libero arbitrio. Ma in tale stato di condanna in cui gli uomini sono caduti, un nuovo aggiunsero ai primi loro traviamenti, non paghi cioè di amar le creature, le ossequiarono più che il Creatore e in ogni parte le adorarono, dalle più alte e più nobili, sino alle più vili e più basse (1) ». Finalmente un dotto moderno filosofo, l'illustre Federico Schlegel, altra cagione che questa non assegna al politeismo. « La divinizzazione della natura sensibile, ed una esaltata e fantastica religione succedettero allo schietto e semplice culto di Dio, il che tenne vece dell'antica fede ad uno spirito eterno e ricreato, o la sfigurò ... Questo primo errore dell'uomo che a Dio la natura sensibile sostituiva, è la vera fonte del politeismo e il fondamento comune di tutte le religioni pagane che diversi aspetti presentarono a seconda del carattere e dello stato sociale d'ogni popolo ».

La divinizzazione della natura fu dunque il primo errore dell'uomo. Ma entrato una volta in questa via poteva egli fermarsi? Dalla stessa sua costituzione lo spirito umano è spinto a cercare la cagione dei fenomeni che lo circondano e a riferirli ad una qualunque unità. La rimembranza d'un Dio creatore, primamente insegnata all'uomo, non va del tutto cancellata dalla memoria dei popoli. Obbedienti alle sue leggi costitutive, e combinando le adulterate nozioni delle verità divine che rimanevano nel suo spirito col nuovo errore a cui correva l'umanità, lo spirito umano produsse il sistema dell'emanazione. Il qual sistema era accessibile ai sensi ed alla imaginazione, che il dogma della creazione maravigliava. Sembra difatto semplicissima cosa il supporre l'eterna durata, sotto una forma o sotto un'altra di ciò che è. Lo spettacolo della natura che deriva da una serie incessante di produzioni e di distruzioni, per cui la morte altro non è che un mezzo per perpetuare la vita, deve indurre l'animo su questa via. L'esempio delle generazioni di tutti gli esseri viventi, che altro non sono se non lo sviluppo di un germe, dovette spiegare all'uomo la produzione dell'universo. L'universo, come l'uomo, usciva da un germe, dall'uovo primitivo, e questo germe sviluppavasi in virtù d'una forza interna. La qual maniera di rappresentare l'origine delle cose induceva necessariamente l'animo nell'idea della unità e della identità della sostanza.

Dio era dunque in ogni cosa e tutte le cose eran Dio: potevano dunque, dovevano essere adorate; e però l'errore del

(1) *De vera religione*, cap. XXXVII.

cuore trovasi confermato e ginstificato dallo spirito. La imaginazione esaltata dei popoli orientali prese a svolgere questo dato. Iuventò imagini e simboli che furono ben tosto confusi con l'oggetto medesimo che dovevano ricordare, e divennero come un secondo oggetto divino che fa a poco a poco dimenticare il primo. Le nozioni del pensiero, le forze, gli elementi, gli esseri naturali furono personificati. Una immensa gerarchia di spiriti popolò il mondo e si divise tutta intera la creazione. Gli uomini adorarono questi esseri fantastici dalla loro imaginazione creati, e fu il tempo delle mitologie. La teoria della emanazione, conseguenza naturale del primo traviamento dello spirito umano, lorchè dipartitosi da Dio si volse alla natura, reagì dunque potentemente su l' error popolare. Giustificato dall' inferma ragione ed abbellito dalla imaginazione, questo errore mise nello spirito e nel cuore dell' uomo profonde radici : segnò del suo potente marchio i costumi, le istituzioni, la vita pubblica e privata dei popoli fra i quali si sviluppò. Diè finalmente origine alla filosofia panteistica.

Del panteismo filosofico.

In questa sposizione ci proponiamo mostrare i caratteri principali dei diversi sistemi di panteismo, i loro fondamenti e le loro conseguenze.

Filosofia Vedanta.

Fra i tanti sistemi filosofici indiani, quasi tutti affetti di panteismo, nessuno ve n' ha che maggior importanza presenti e sia più degno d' osservazione del sistema vedanta. Creato da Vyasa in sconosciuti tempi, ebbe suo compimento sul principiare dell' era cristiana. D' allora in poi si hanno molti e molti manoscritti consacrati alla esposizione ed alla difesa di questa filosofia. Dall' autore del Sunto della storia filosofica togliamo la sua analisi del vedantismo, instituita sopra recenti lavori (1). Ed aggiungeremo alcuni passi dell' Oupnekat in conferma di quanto esponiamo. La filosofia Vedanta è il più rigoroso sistema di panteismo che sia mai comparso : e sì bene s' accorda con la dottrina dei Veda che omai la si può considerare come la traduzion filosofica di questi libri sacri.

L' uomo, aspirando sempre al perfetto riposo cerca fuor di sè un qualche cosa a cui appigliarsi di determinato e di assoluto

(1) *Hug Vindschmanni, de theologumenis Vedenticorum*, 1833.

che lo emancipi da ogni vicissitudine, da ogni trasmigrazione: a giungervi non vi son che due strade: il sapere e le opere: ma le opere effimere di lor natura produr non possono che una passeggera soddisfazione: il sapere che contempla ciò che sta, può solo innalzare l'uomo al di sopra di ogni cangiamento. Or quali possono essere i modi di ottener questa scienza? I sensi non bastano perchè le sensazioni non ci fan percepire se non ciò che passa: il ragionamento non basta neppure, perchè proporzionato alla vigoria d'ogni intelletto è essenzialmente relativo nè può essere la misura di quanto è assoluto. Bisogna dunque risalire ad una rivelazione dell'essere assoluto ed immutabile; rivelazione conservata da secolo in secolo dai maestri della dottrina. Ma perchè il discepolo possa essere a tal scienza iniziato son necessarie preparatorie discussioni. Bisogna che sia spogliato d'ogni desiderio di cosa caduca, bisogna che chiuda agli esterni oggetti la porta della sua anima; bisogna insomma che ecciti in lui un gran desiderio del sapere.

Dopo la quale preparazione, il discepolo può ricevere la rivelazione della scienza, e la scienza è questa: Brama solo esiste, e tutto ciò che non è Brama è illusione.

I vedantisti provano questo capitale assioma, partendo dalla nozione stessa di Brama. Egli è l'Essere uno, eterno, puro, razionale, illimitato. Se fuor di lui esistessero realtà multiple, limitate, composte, bisognerebbe che fossero prodotte da Brama: ma il dir possibile questa produzione sarebbe come dir possibile che Brama in sè possedesse il principio reale di imperfezione, di limitazione, di moltiplicità, tutte cose ripugnanti alla sua essenza medesima.

Segue da ciò che lo spirito umano ne'suoi rapporti col vero esiste in due stati corrispondenti l'uno allo stato di veglia, l'altro allo stato di sonno o sogno. Quando considera com'esseri distinti da Brama, il mondo, gli uomini e sè medesimo, sogna, crea fantasmi, quando riconosce che Brama è tutto, s'innalza allo stato di veglia, e questo svegliarsi dell'umanità è la scienza. Le imagini che l'uomo percepisce nell'illusione o il sogno dell'intelligenza giovar gli possono a comprendere come null'altro esista che Brama. È come una massa d'argilla, di cui tutti gli esseri particolari son forme, come l'eterna aracne che dal suo seno trae la tela della creazione, come un fuoco immenso d'onde spiccian creature in miriadi di scintille, come l'Oceano dell'essere alla superficie del quale compariscono e scompariscono le onde della vita, la spuma delle onde, le bolle di questa spuma, che sembrano l'una dall'altra distinte ed altro pure non sono che l'Oceano

medesimo. Ma tutte queste imagini sono troppo imperfette : gli esseri diversi non possono tutt' al più concepirsi che come nomi molteplici di Brama, e questi nomi son vuoti e menzogneri quanto possono esserlo i nomi.

Lorchè, considerando Brama attraverso il velo della illusione, domandiamo a noi stessi come accada lo spettacolo della creazione, Brama comparisce ad un tempo attivo e passivo : attivo, perchè produce le apparenti trasformazioni ; passivo, perchè chi trasforma è in pari tempo il trasformato. Cotali trasformazioni seguono una progression decrescente, dal più perfetto al meno perfetto ; cioè le forme distinte che costituiscono l'illusione son vie più sempre marcate. Brama volle essere moltiplice e creò la luce. La luce volle esser moltiplice e produsse le acque : le acque vollero esser moltiplici e produssero l'elemento terrestre o solido. Più le cose sono visibili, più le forme predominano e più l'illusione è intensa.

Ma uscendo dalla illusione, tutte le forme, tutti i nomi, tutte le distinzioni svaniscono o più non si vede che la sostanza indistinta, senza nome, senza forma, l'unità pura, ove il conoscente ed il cognito sono identici.

Giunti a questa sublime cognizione, siam subito emancipati da ogni errore e da ogni ignoranza : da ogni errore, chè errore è una affermazione particolare che suppone la distinzione degli esseri ; da ogni ignoranza, perchè affermando Brama tutto si afferma. Siamo emancipati da ogni peccato, da ogni possibilità di peccato e da ogni obbligazione qualunque, perchè tutte queste cose suppongono la separazione del giusto o dell'ingiusto che non è, e che non può essere in Brama. Si è emancipati da ogni attività, perchè l'attività suppone due termini l'uno che opera, l'altro sul quale si opera ; duplicità illusoria, perchè è la negazione dell'unità, della identità assoluta di tutte le cose. Siamo emancipati da ogni affezione, da ogni desiderio, imperocchè sappiamo di tutto possedere. Soltanto prima del fenomeno della morte, l'anima del Savio, giunta alla conoscenza di Brama, riceve ancora le illusorie impressioni, come uomo che desto serba nello stato di veglia l'impressioni avute durante il sonno. Ma alla morte l'anima del Savio sciogliesi interamente dall'impero dell'illusione : è sciolta sotto tutti i rapporti da ogni vestigio di individualità, da ogni nome, da ogni forma : si confonde con Brama come i fiumi perdono il loro nome e la loro forma inabissandosi nell'Oceano.

Dopo questa analisi non farà maraviglia il leggere i passi seguenti di Oupnekat : « Quando si è compiutamente purificati,

si arriva per una serie di mansioni sino al trono di luce ove è assiso il Creatore ed ove siede pure il contemplatore e risponde al Creator che lo interroga : — Io sono il tempo, il passato, il presente e l'avvenire ; sono emanato da colui che è luce per sè medesimo : voi siete l'anima d'ogni cosa e quanto voi siete, io sono... Null'altra cosa esiste che me, triplo nella sua unità, assoluto nella sua esistenza, sua luce infinita e sua gioia suprema. La vera sapienza consiste in una costante applicazione al *me*, che trovasi solo nel mondo, e la suprema felicità non può essere ottenuta che ripetendosi sempre: Aham-Eva-Param-Brahma. Io sono lo stesso Param-Brahma (1) ».

Panteismo dei Greci.

Le speculazioni filosofiche dell'Egitto, della Caldea, della Persia ne sono sconosciute o son talmente mescolate col dogma e le religiose tradizioni che difficile riesce, fors'anche impossibile, il discernerle. Passiam dunque immediatamente alla Grecia.

Le beate contrade dell'Asia minore, popolate di greche colonie e vicine agli antichi centri delle dottrine sacerdotali della Fenicia e della Caldea, furono la culla della greca filosofia. Mileto fu il teatro della scuola ionica : Samo era la patria di Pitagora. Ci sentiam compresi da maraviglia insieme e da pietà all'aspetto dei primi conati della filosofica riflessione. Di che ardore, di che entusiasmo non erano animati quei primi fondatori dell'occidentale filosofia ! Ma non avendo altro appoggio che le erronee tradizioni dell'Oriente, il loro pensiero trovava insuperabili difficoltà a rendersi ragione dell'origine delle cose. Tutti i sistemi, tranne il vero, furono tentati. Questi filosofi mai non pervennero ad una idea pura di Dio, e mai non valsero a totalmente separarlo dalla materia. Lorchè questa non predomina, appar sempre siccome increata ed eterna. Lo stesso genio di Platone non potè varcare il circolo descritto intorno alla traviata ragione.

Il cristianesimo solo potea, nella sua splendida purezza, far brillare questa grande nozione della divinità.

Ma non dobbiamo occuparci che di dottrine panteistiche, che non potevano a meno di prodursi all'origine della filosofia greca attinta alle fonti orientali. Se la cosmologia dualistica di Talete ne ricorda la Fenicia e la Caldea, Pitagora ne ricorda l'Egitto da lui visitato : forse anco avea spinto i suoi viaggi fino all'India. Per quanta sia l'oscurità in cui s'avvolgono la persona

(1) Boulland, t. 1.

e le dottrine di Pitagora, ciò che sappiamo di lui ricorda l'antico sistema della emanazione. Di tal modo nella scuola pitagorica il panteismo propriamente detto prende origine fra i Greci. La teoria dei numeri, che taluni considerano come semplice simbolo di cui la filosofia vestiva le proprie idee, e che altri considerano como fondamento di sua dottrina, ne riconduce nelle due ipotesi alle tradizioni orientali.

(1) La monade produce la diade; la monade e la diade danno origine alla triade. I quali simboli indicano primamente l'unità assoluta che contiene nella sua essenza lo spirito e la materia. L'unità diventa multipla e questo multiplo è l'universo che rompe e separa la divina unità. Questa unità rompendosi produce dunque lo spirito e la materia. La materia diventa principio del male; essa inviluppa lo spirito con impuri legami. Funzione degli spiriti sarà di emanciparsi dai sensi e dalla materia: vi perverranno in virtù d'una serie di successive trasformazioni: d'onde la metempsicosi. V'ha una gerarchia di Dei e di geni, che comunicano coi mortali per via dei sogni. L'universo è un essere vivo ed animato; ed ha l'anima al pari di tutti gli esseri.

Il rapporto di questa dottrina coi sistemi egiziani ed indiani è segnalatissimo.

Il panteismo si mostra con più vigore fra i due celebri pitagorici, Timeo di Locri e Ocello di Lucania. Quantunque le opere che portano i nomi di questi filosofi non sieno considerate come autentiche, risalgono però ad una remotissima antichità, e ne presentano le stesse dottrine pitagoriche.

Il libro d'Ocello di Lucania (2) tende a stabilire che l'universo non fu prodotto, non cominciato, che non può dunque finire, non può essere distrutto, è immutabile; che le sue parti sole cambiano e subiscono diversi rapporti, e nuove combinazioni. La quale proposizione non è quasi appoggiata che su giuocarelli di parole. L'autore dà un senso identico alle parole Tutto, Universo, Mondo: lavora infine con sottigliezza sul primo di questi termini. « Chiamo, Universo e Tutto, dic'egli, il mondo preso nella sua totalità, che per ciò solo fu così nominato, perchè è un composto regolare del tutto, un sistema ordinato, perfetto e compiuto di tutte le nature. Perchè nulla è fuori di lui: e se qualche cosa è, è in lui compreso: tutto è nel tutto, tutto è col tutto o come parte o come prodotto. Quanto il mondo contiene ha necessari rapporti con lui: ma il mondo non ne ha con alcun

(1) De Gerando, t. I.
(2) Su la natura dell'universo. De Gerando, tom. I.

altro; non ne ha che con sè medesimo. Tutti gli altri esseri son formati di modo che non bastino a sè medesimi: han bisogno di conciliarsi con esseri da lor differenti; gli animali han bisogno dell' aria per respirare, l'occhio della luce per vedere; gli altri sensi per egual modo, ciascuno a norma del diverso suo ufficio, le piante pure per nascere e per nudrirsi. Il sole, la terra, le piante, le stelle fisse, a norma delle particolari loro funzioni, sono soggette alla generale armonia. Ma il mondo non ha essenziali rapporti con alcun essere differente da lui; non ne ha se non con sè medesimo. La composizione del mondo comprende la causa attiva e passiva; l' una che genera fuori di sè, ed è il mondo sopralunare; l' altra che genera in sè ed è il mondo sublunare. Di queste due parti, l' una divina, e mortale l' altra, è composto quanto chiamasi mondo. Se in ogni divisione del mondo deve esservi una specie dominante sulle altre, nel cielo gli Dei, gli uomini sulla terra, i demoni tra loro, è necessario che il genere umano sia sempre esistito: perchè dal raziocinio è dimostrato che il mondo ha sempre esistito non solo con le sue grandi parti, ma con le parti delle sue parti ».

Timoteo di Locri, nel suo libro dell' Anima del mondo, ne presenta press' a poco la stessa dottrina (1): chiama il mondo *il Dio generato* che scopresi ai nostri sensi. L' anima del mondo è l' opera di Dio, che collocata al centro stendesi alla circonferenza ed abbraccia l' universo. Dio ha composta l'anima umana degli stessi rapporti e delle stesse qualità di quella del mondo; ne lasciò la distribuzione alla natura. Il mondo è la espressione esatta dell' idea; questa ne fu il tipo.

I primi pitagorici avevano ammesso che tutte le esistenze si trovasser racchiuse nell' assoluta unità. Riconoscendo una produzion delle cose avean lasciata molta incertezza sul modo di questa produzione: oppure aveano questo prodotto considerato siccome una vera emanazione dell' infinita unità. La quistione della produzion degli esseri, del modo essenziale di questo prodotto, dovea appresentarsi al pensiero dei primi investigatori. Essa fu argomento delle particolari meditazioni di Senofane, contemporaneo di Pitagora e fondatore della scuola metafisica d'Elea. Le speculazioni di Senofane condussero ad uno spiritual panteismo, che ricevette da Parmenide compimento.

Senofane domanda se la produzion delle cose sia possibile e nega arditamente questa produzione. Dal principio che nulla si fa dal nulla, principio ammesso nelle scuole anteriori, trae la

(1) De Gerando, tom. I.

conseguenza che una cosa non può nascere da un' altra ; « perchè ciò che nella prima diversificherebbe dalla seconda, ciò che sarebbe nuovo, non avrebbe alcun principio. L' analogo non può produr che il suo analogo ; non può produrre che la sua propria ripetizione identica ; può ancor meno produrre il dissimigliante (1).

I filosofi italici volevano che tutte le sostanze preesistessero nell' assoluta unità, ma non si spiegavano in modo preciso sull'origine delle loro modificazioni. Senofane applicò il ragionamento col quale pretendevano provare questa preesistenza delle sostanze alle modificazioni delle sostanze medesime, e conchiuse a rigore che ogni modificazione era impossibile : s' appoggiava su questo principio che quanto preesiste non è veramente prodotto, donde deriva questa general conseguenza : « Tutto ciò che è, è eterno ed immutabile e deve sempre esistere... Come le cose che esistono non possono cangiare, non possono essere diverse; e però tutto è uno ; non possono concepirsi esseri dissimiglianti : l' essere è unico, il pensiero è la sola sostanza reale, perseverante, immutabile (2).

La qual ultima asserzione racchiudeva il germe dell' idealismo panteistico che dovea' essere sviluppato dal celebre Parmenide : questo filosofo non ammetteva altra realtà che nel pensiero assoluto e non considerava la esistenza di tutto quanto è distinto, del finito, del mondo intero, se non come un' apparenza. A detta d' Aristotile e Seneca, tutti i fenomeni non aveano ai suoi occhi alcuna realtà, e a detta di Diogene Laerzio ed Eusebio, ricusava fede alla testimonianza dei sensi e considerava come falso tutto ciò che su questo unico fondamento si posa. Abbiamo sotto il nome di Parmenide un poema sulla natura, con moltissima probabilità autentico ed ove la dottrina del filosofo trovasi esposta. Ne citeremo un passo notevole ». La ragione insegna ciò che è, essere : e 'l nulla non potersi concepire. La *parola*, il *pensiero*, l'*essere* hanno dunque una vera ed intera realtà. Gli uomini illusi dai sensi, confondono di quando in quando e separano l' essere e 'l nulla. Tienti dunque alla via che l'*essere* delle cose ti addita. Parecchie ragioni provano che quanto è non cominciò mai, nè mai può cessare di essere ; è tutto, uno, immutabile, infinito : perchè, dimmi, donde potrebbe essere derivato ? Donde trarrebbe di che accrescersi ? Dal nulla ? Non si può ciò imaginare; chè nessuno sa concepire, dire, come una cosa non sia, e qual forza

(1) Aristotile. Di Senofane, Zenone e Gorgia, cap. 1, IV.
(2) Diogene Laerzio, 19. — Aristotele. Di Senofane, cap. III.

abbia potuto intimarle d'uscire dal nulla, e di comparire precisamente in un dato istante e non più presto o più tardi. Egli è dunque necessario che un essere sia sempre o non sia mai: la qual massima è eternamente vera, chè qualunque cosa non può mai per sè medesima nascer dal nulla. Fondato in sè stesso, l'essere universale sopra sè stesso riposa; è permanente, inceppato nelle infrangibili catene della necessità. *Il pensiero e l' oggetto del pensiero non sono se non una sola cosa*; perchè non può esservi pensiero se questo non può riferirsi ad una realtà: al di là di ciò che è non è nulla. Parole dunque vuote di senso adopera l' umano pregiudizio lorchè parla di origine e di fine, di cambiamento di luogo e di trasformazione. La forma del tutto è perfetta, somigliante alla sfera col centro equidistante da tutti i punti della superficie. Non v'ha nulla che interrompa la continuità del reale: non v' ha dunque vuoto: non può levarsi al tutto parte alcuna: perchè dappertutto è somigliante a sè stesso, e sempre il tutto.

La prima parte del poema termina con questo passo che serve di transizione alla seconda nella quale il poeta filosofo tratta del mondo fisico: « Termino qui tale colloquio, che contiene la dottrina del vero: ora considero le illusioni delle opinioni umane: quanto sta per offrirtisi non è che una vana apparenza sensibile (1) ».

Zenone, a sostenere il sistema di Parmenide, fortemente combattuto siccome assurdo e contrario al senso comune, creò la logica. Intese a dimostrare come tutte le idee del finito fossero contraddittorie, e per conseguenza di niun valore. Se ammettonsi, diceva egli, parecchie cose reali, bisogna loro attribuire qualità che reciprocamente si elidono: la rassomiglianza e la dissomiglianza, l' unità e la pluralità, il moto e la quiete. Accumulava argomenti contro la esistenza della materia e dello spazio, la possibilità del moto, insomma poneva sempre in contrasto l'esperienza e la ragione, nè altra realtà ammetteva se non che l'assoluta unità.

I filosofi d' Elea formarono il panteismo in tutto il rigore de' suoi principî e delle sue conseguenze. Partendo dal principio della emanazione, provavano ad evidenza che nulla può esser prodotto: ma se nulla è prodotto, l' unità sola esiste, sempre somigliante a sè stessa. Questi filosofi si collocavano dunque nel seno dell' unità assoluta, infinita; e da tal punto vedeano il finito, col suo carattere molteplice, relativo e cangiante, siccome un

(1) V. Fülleborn.

non-essere, una vana apparenza. Negarono arditamente e sfidarono la mente umana a giungere colla sola nozione dell' infinito a quella del finito.

L' ammissione, nella cognizione umana, d' un necessario elemento d' illusione, l' identità del pensiero e del suo oggetto, l' identità universale e l' idealismo assoluto erano necessaria conseguenza dei principî adottati dagli eleati; i quali filosofi furono i primi in Occidente ad emettere teoriche sì spesso ripetute. Citiamo, terminando, il sunto fatto da Tenneman delle dottrine di questa scuola. « I filosofi d' Elea consentono nel dare l' idea della sostanza unica, assoluta e reale per base della filosofia : a dimostrare che il principio *nulla si fa con nulla*, non può essere trasferito nel dominio della esperienza, senza dar campo a manifeste contraddizioni. Senofane identificava la realtà, Dio, l' universo, nell' unità dell' Essere. Gli attributi che concedeva al suo tutto universale erano quasi interamente negativi, tranne l' onnipotenza e la intelligenza. Parmenide, ammettendo questa idea, l' applicava più all' universo che alla divinità, alla esistenza che alla causa. Melasso e Zenone ne conchiusero che la semplicità della sostanza unica non si presta ad empire lo spazio ; il primo scòrse questa conseguenza, il secondo la sviluppò.

E però di mano in mano che questa nozione fondamentale fu determinata, di mano in mano che si trassero conseguenze con maggior vigore, si spogliò poco a poco d' ogni attributo, e, d' astrazione in astrazione, svanì quasi come un concetto vuoto di senso e di valore.

Le conseguenze delle dottrine eleatiche offendevano direttamente il senso comune. Una reazione era inevitabile, e fu operata nella stessa Elea da Leucippo e Democrito, filosofi che per iscansar gli eccessi dell' idealismo panteistico diedero in un grossolano sensualismo e finirono col cadere nell' ateismo. Ammettevano, come i loro avversarî, che ogni prodotto propriamente detto fosse impossibile, e non ammettevano in natura che successive trasformazioni delle quali cercavano i principî. Eraclito cercò invano una dottrina media fra questi estremi. In mezzo alle fervide discussioni di questi nemici sistemi, la ragione imparò a dubitar di sè medesima. La filosofia si screditò : i sofisti non fecero di questa scienza che l' arte di disputar sopra tutto, di render tutto problematico. Altro scopo non si proponevano che maravigliare e divertire i loro uditori. La decadenza degli spiriti era generalè, lorchè comparve Socrate ; il quale si studiò di riformare la filosofia, confuse i sofisti e volle ricondurre gli uomini all' amore del vero e della virtù. Il movimento impresso da

Socrate al pensiero diè origine alle grandi scuole della greca filosofia, quelle di Platone, d'Epicuro, d'Aristotile e di Zenone. Il panteismo, propriamente detto, non si mostrò durante questa fasi gloriosa. Non comparve nemmeno nel seguente periodo: lo troveremo solo fra gli eclettici d'Alessandria.

Prima di abbandonare la filosofia greca, noteremo come fosse oscura la nozione di Dio, incompiuta, imbarazzata pei primi anche fra questi filosofi. Aristotile non avea altra idea di Dio se non come d'un primo motore del mondo. Platone, quello fra gli antichi che più s'accostò al vero, non ammise forse un dualismo primitivo? Avea un'idea esatta della creazione? tanto è debole e vacillante l'umana ragione, quando non ha l'appoggio delle divine tradizioni.

Panteismo dei gnostici e dei neoplatonici.

Siam giunti ad uno dei più notevoli tempi della storia dello spirito umano; quello del sincretismo alessandrino. Parecchie cause prepararono questo misto di diverse dottrine che troviamo fra i gnostici ed i neoplatonici. Le conquiste d'Alessandro e la politica di lui seguita dai suoi successori aveano avvicinato i due mondi, e stabiliti fra loro continui e numerosi rapporti, di cui Alessandria fu il centro principale. I Tolomei fondarono in questa città la famosa loro biblioteca ed il museo ove tutte le scienze e tutti i sistemi filosofici dei Greci venivano insegnati. Gli ebrei, i cristiani, i gnostici, i neoplatonici, vi ebbero pur delle scuole. Ma la simultanea presenza di tutte queste dottrine in una medesima città non bastò a spiegare il sincretismo alessandrino, e può solo darne ragione la scossa prodotta nel mondo dal cristianesimo. La azione e la influenza del cristianesimo non furono già limitate alle rapide e vaste conquiste che andava ogni giorno facendo, e che promettevangli in breve lo impero del mondo: reagiva nel modo più possente sui più violenti avversari. Nell'ordine intellettuale il cristianesimo avea a nemici, oltre la mitologia e la filosofia greche, le antiche orientali dottrine conservate dalle corporazioni sacerdotali nei santuari dell'Egitto, della Caldea, della Persia, ed il focolare primitivo delle quali era nell'India. L'orientalismo da lungo tempo sonnecchiava nei muti suoi santuari; l'ellenismo, angariato dal dubbio, era caduto in gran discredito. In mezzo a tal decadenza, il cristianesimo colla energia della fede che sviluppò, colla luce che fe'splendere, colle virtù che fondò e i benefizî che diffuse, destò nel mondo tutti i nobili istinti di nostra natura. I bisogni religiosi, anche fra nemici

divennero dominanti e formarono il carattere particolar di quest' epoca. Un gran numero d'orientalisti entrò nel cristianesimo; ma non ne conobbero essi l'intima essenza, l'adulterarono con un misto impuro e diedero origine alle prime eresie. Pretesero spiegare i dogmi cristiani per via delle antiche speculazioni orientali, d'onde le più celebri sette gnostiche; tolsero pure alcun che alla greca filosofia, quantunque mostrassero dispregiarla. L'ellenismo, fatto segno alla censura dei dottori cristiani e dei gnostici fe' un ultimo sforzo per sostenere una dominazione che cadeva in ruina. Le filosofie pitagorica e platonica s'unirono alla orientale per rigenerarsi alla fonte d'onde erano scaturite. Per via delle tradizioni orientali si tentò una spiegazione della mitologia volgare, d'onde il neoplatonicismo. Non dobbiamo occuparci qui dei gnostici e dei neoplatonici se non in quanto risuscitarono il panteismo; ed è un fatto assai notevole che per combattere il cristianesimo nascente lo spirito d'errore sia stato costretto a risalire al principio di tutti gli errori, all' errore generatore degli altri. Questo fatto non par dirci che il cristianesimo non dovea avere più possente avversario? Il panteismo volle soffocarlo in culla; lo perseguitò nella sua via; ora lo fa segno a nuova guerra. Ma il cristianesimo saprà, adulto, vincere quel nemico che nascendo debellò.

Gnostici.

Sotto il nome generico di gnosticismo van comprese diverse dottrine che partivano da fonti diverse. Le une aveano un' origine interamente giudaica, le altre si connettevano alla orientale filosofia. Queste furono le più possenti e celebri, e le sole di che dobbiamo intertenerci.

Il sistema della emanazione è la base comune delle gnostiche dottrine. Questo sistema fu dai settari esteso, ora in un senso unitario, ora in un senso dualista. D'onde una division fondamentale per la loro storia. I gnostici, fra i quali il concetto unitario prevalse, non ammettevano se non un solo eterno principio, improdotto e dal quale emanavasi la sostanza spirituale e la materia: e furono puri panteisti. Apelle, Valentino, Carpocrate, Epifanio sono i più celebri. Quegli al contrario che ammirano due principî eterni ed improdotti, indistruttibili e irriducibili l'uno nell'altro, lo spirito e la materia, costituirono un dualismo modificato da panteistici concepimenti, poichè i loro due principî s'emanavano nella rispettiva loro sfera, e tutti gli esseri non erano che lo sviluppo d'una doppia sostanza. Satur-

nino, Bardesane, Basilide, fondarono il gnosticismo dualista. Il manicheismo fu la più celebre setta. Malgrado di tali opposizioni rinvenivansi in questi sistemi idee comuni. Tutti i fondatori del gnosticismo provenivano dalla Siria o dall'Egitto : il qual fatto non deve tacersi, chè ne svela le fonti alle quali possono avere attinti i loro sistemi. Fedeli al metodo orientale questi settari poco si valsero del filosofico ragionamento : dall' imaginazione si dipartivano tutte le loro teoriche.

I gnostici unitari collocavano alla sommità dell' essere, il padre sconosciuto, l'abisso, *Βυθος* (1), invisibile, ritirato in una immensa notte, fonte di tutte le emanazioni. Di leggieri ravviserem qui il Brama della mitologia indiana, il Piromi dell' egiziaca teologia. Le emanazioni non sono la creazione di ciò che non era, ma l' emissione e la manifestazione di ciò che sta chiuso nel seno dell' abisso. Le quali emanazioni, forze e virtù, nature celesti unite tra loro da una comune essenza, comechè separate da certi limiti, ricevono il nome di Eoni. Il loro numero varia nei diversi sistemi: ammonta in uno d' essi sino a trecento sessantacinque. Le emanazioni procedono quasi sempre due a due per sisigie. La qual idea appartiene alla maggior parte delle antiche teogonie.

Questi Eoni col padre sconosciuto formavano il Pleroma (2), specie d' effusione della vita divina e costituivano il mondo superiore ove regnano la luce, la purezza, l' immortalità, la felicità.

L' ultima emanazione del Pleroma è il Demiurgo (3) nato dalla Sapienza lorchè sonnecchiava e che sarà la prima potenza del basso mondo, soggiorno delle tenebre, della divisione e della morte. La creazione del mondo secondario vien fatta per opera di Demiurgo. Il padre ignoto non vi prende alcuna parte perchè cosa di lui indegna. Però la creazione del basso mondo è considerata come una caduta dell' essere divino, perchè originata nel seno di Pleroma. In questa caduta si trova l' origine del male, che non è che una emanazione bassa, rozza, concreta, tenebrosa.

L' idea della caduta conduce a quella della rigenerazione. L' opera di Demiurgo sendo cattiva doveva esser riformata. Ad operar questa riforma, fu d' uopo che una delle più alte potenze di Pleroma, il pensier primo divino, l'intelligenza scendesse nel-

(1) *Vedi* Tenneman, t. 1. — Gerando, t. 3. — E segnatamente il sunto, Diz. delle Eresie di Pluquet.
(2) Compimento.
(3) Facitore.

la creazione e s' identificasse con un uomo per dirozzar gli uomini, ed apprender loro il come si possa ritornar nel seno di Pleroma; questa possanza redentrice, è il Cristo. Per lui rigenerati, gli uomini religiosi, scosso l' impero di Demiurgo, rientreranno un dì in grembo dell' eterno Preroma. In tal modo Valentino voleva appropriare al cristianesimo teoriche tanto a lui opposte.

I gnostici dualisti riguardano la materia eterna ed increata come il principio del male; e siccome il principio del bene produceva l' intelligenza, e quella serie d' emanazioni luminose che costituivano il Pleroma, così la materia ingenerava emanazioni cattive ed oscure; Satana ne era la prima, comechè figlio della materia. Per suo mezzo questa dava vita a mill' altre emanazioni analoghe. Così l' universo si divideva in due mondi, il mondo del bene e il mondo del male, sempre in lotta fra loro.

Manete dava ragione dell' unione del bene e del male col violento desiderio che spinge le potenze delle tenebre ad unirsi alla luce. Tutti i gnostici ammettevano il ritorno delle emanazioni nel Pleroma, come l' ultima consumazione di tutte cose; secondo i dualisti però, la materia restava sempre indistruttibile.

Con questa breve esposizione, sarà facile al lettore comprendere che i sistemi dei gnostici non furono che un rinnovellamento delle antiche dottrine d' Oriente. Questi settari volevano signoreggiare il cristianesimo che esercitava una sì estesa influenza nel mondo. Da ciò ebbero origine i loro sforzi per conformare i loro principî alle idee ed ai cristiani precetti. È cosa impossibile nel panteismo il distinguere il bene dal male. E però una profonda immoralità deriva da queste sette. Nelle diatribe sostenute contro i gnostici, i Padri della Chiesa manifestarono una vasta scienza, una sublime metafisica, una irresistibile logica. Poco a poco queste sette indebolironsi e sparirono.

La cabala degli Ebrei (1) ci offre un fondo di dottrine analogo a quello dei gnostici: anche qui si rinviene il sistema dell' emanazione.

Neoplatonici.

Mentre i gnostici studiavansi valersi del cristianesimo a profitto degli antichi dogmi d' Oriente, i filosofi greci, per resistere al cristianesimo che inondava il mondo, formarono, come abbiam detto, un piano di conciliaziono di tutte le tradizioni re-

(1) De Gerando, t. 3. — Diz. delle eresie art. Cabal.

ligiose e di tutte le filosofie conosciute. Vollero fondere insieme Pitagora, Platone, Aristotele, la filosofia orientale; diedero una spiegazione scientifica di tutte le mitologie; e colla teurgia, scopo principale de' loro sforzi, e che rappresentano come mezzo diretto di mettersi in comunicazione con Dio e d'esser arbitri delle forze divine, consacrarono di nuovo le superstizioni del politeismo; tutti gli errori si diedero mano formando un'ultima barriera per contrastare una volta ancora al cristianesimo la vittoria. Un simile miscuglio non era possibile che in seno d'una unità vasta tanto da contenere tutti gli oppositi. Questa unità non era nè poteva essere che il panteismo. Troviamo presso i neoplatonici l'antico sistema orientale dell'emanazione, l'unità assoluta e l'anima del mondo dei pitagorici, l'idealismo degli eleati, le idee di Platone trasformate in esseri reali, e formanti anzi la sola realtà, e per ultimo le forme logiche d'Aristotele. Da questa specie d'alleanza filosofica sono soltanto esclusi il materialismo e lo scetticismo. Il neoplatonicismo ebbe tre centri principali. Alessandria, Roma ed Atene; Plotino e Proclo sono i suoi più celebri rappresentanti. Daremo un'idea delle teorie di questi due filosofi, teorie tanto più notevoli in quanto che in essi si trovano i germi del moderno panteismo, quello di Giordano Bruno, di Spinosa, dei Tedeschi e dei nostri eclettici.

Gli è certo che Plotino trasse i principî della sua filosofia dalle sorgenti orientali. Accompagnò con uno scopo scientifico l'imperatore Gordiano nella sua spedizione contro i Persi, e cercò rendersi familiare la scienza di questo popolo e quella degli Indiani; credeva così imitare il suo maestro Platone; per conseguenza riferìa l'origine della filosofia alle tradizioni orientali, nè altro vedeva nel sistema dei Greci che una derivazione di queste antiche tradizioni. Inspiratosi nell'intimo loro sentire, volle dare alla filosofia ellenica una forma ed una vita novella. Le dottrine di Plotino ci furono trasmesse da Porfirio e si trovano compendiate nel libro degli Eneadi. La traduzione dei passi di questo libro ci sarà di scorta per iniziarci nei principî di tale filosofia.

L'unità assoluta è il punto di partenza di Plotino.

« L'unità, dic'egli, è il principio necessario, la sorgente ed il termine di ogni realtà, o piuttosto la realtà medesima, la realtà originale e primitiva; nulla che esiste ha realtà se non in quanto ad essa si avvicina o ne forma parte; essa è un legame universale; possede in sè i germi di tutte cose; è il Saturno inceppato della mitologia, padre del padre degli Dei... »

« L'*uno* non è l'essere, non è l'intelligenza è superiore al-

l' uno e all' altra ; è superiore a tutte le azioni, a tutte le determinate situazioni, a tutte le intelligenze ».

In questa unità assoluta, in cui non v' ha distinzione alcuna, si riconoscerà senza dubbio l' essere indeterminato ed inattivo che abbiam veduto a capo di tutte le vetuste cosmogonie, e che i gnostici hanno riprodotto sotto il nome di Padre ignoto, d' abisso divino.

Ma in qual modo il sistema degli esseri deriva da questa unità primitiva? « Dal seno dell' unità assoluta procede l' *intelligenza* suprema, secondo principio, principio pure perfetto comechè subordinato ; essa ne procede senza azione ed anche senza volontà, senza che il principio primitivo ne sia alterato o modificato ; essa ne procede come la luce emana dal sole. L' intelligenza è l' immagine, il riflesso dell' unità ; è una aureola luminosa che investe l' unità ; l' intelligenza è in uno l' oggetto concepito, il soggetto che concepisce, l' azione stessa del concepire, tre cose fra esse identiche e con la natura ; del continuo si contempla, e questa contemplazione è la sua essenza. L' *anima* universale è il terzo principio, sommesso agli altri due ; quest' anima è il pensiero, la parola, un' imagine dell' intelligenza, l' esercizio della sua attività, perchè l' intelligenza non agisce che per mezzo del pensiero, ma questo pensiero è ancora indeterminato perchè infinito. Questo progresso è di tutta l' eternità, e questi tre principî, sebbene formanti una gerarchia nell' ordine di dignità, sono fra essi contemporanei (1).

Questa triade di Plotino è poco conforme alla Trimurti indiana, che non è che la personificazione dei tre attributi di Brama, la produzione, la conservazione e la distruzione. Non è più la triade di Pitagora che ne sembrava indicare il principio produttore e le sue due produzioni primitive, lo spirito e la materia. Non possiamo ritrovarvi la triade di Platone: questo filosofo concepiva Dio siccome la sostanza delle idee : la materia increata era il secondo principio coeternale a Dio : infine l' anima del mondo partecipante della natura di Dio e di quella della materia e che diventava l' organizzazione del mondo formava la terza. V' ha nell' idea di Plotino alcun che di prevalente agli anteriori concetti, tolto forse alle idee cristiane, comechè esista un intervallo infinito tra il dogma cristiano della Trinità o la triade di Plotino.

La qual triade di Plotino forma il mondo intelligibile, mondo perfetto, inalterabile, immutabile, identico alla divinità; non

(1) Eneadi, *passim*.

è che la divinità stessa intanto che si manifesta. Questo mondo intelligibile è non solo il tipo del mondo visibile, ma ne è la base, la esistenza vera e reale (1).

Dall' anima suprema e dall' intelligenza emanano le idee o le anime che sono le sole vere realtà, le anime degli Dei, degli uomini, degli animali e degli elementi. La materia pure ne emana, ma come l' ultimo prodotto al di là del quale nessun altro è possibile, ultimo termine d'onde nulla può uscire e che non conserva più nulla dell'unità e della perfezione. Per sè stessa la materia non è che privazione. Il mondo non era altro per Plotino che la grand' anima la quale informa la materia colle idee o colle anime che produce.

E però dall'unità assoluta emanano tutte le cose : la pluralità, l' essere divisibile, la forma e la materia : le quali produzioni sono eterne. Come l' unità non ha mai esistito senza l' intelligenza e l' anima, l' anima, forza essenzialmente operosa, ha sempre prodotto all'esterno il mondo e tutti gli esseri che vi son contenuti.

L' identità assoluta, che è base del sistema di Plotino, manifestasi soprattutto nella sua teoria della conoscenza. Plotino, dice Tenneman (2), parte dal principio non esservi possibile filosofia se non in quanto il conoscente ed il cognito, il soggettivo e l' obbiettivo sono ridotti alla identità. Funzione della filosofia è conoscere l' *unità*, il che è principio ed essenza di tutte le cose, e conoscerla in sè, per via della immediata intuizione. « La vera conoscenza, dic' egli è quella in cui il cognito è identico col conoscente », e però non definisce la conoscenza che coll' atto dell' intima coscienza.

Quando dunque comprendiamo l' unità assoluta, comprendiamo noi stessi : quando conosciamo le intelligenze, conosciamo ancor noi medesimi. Vedesi come la teoria delle cose e quella della conoscenza sieno in armonia nel sistema di Plotino.

Con tale sistema è impossibile la libertà; e però, a detta di Plotino, tutto nel mondo è necessario, tutto è opera d' una necessaria produzione e d' un principio non separato da alcuno de'suoi prodotti. Tutte le cose sono le une alle altre unite da una comune catena. Il male non è che una necessaria negazione: oppure risiede nella materia, considerata talvolta da questo filosofo siccome una produzione imperfetta dell' essere supremo che può oscurarsi e mancare. In tale ipotesi il male risiede in Dio medesimo.

(1) Eneadi, *passim*.
(2) Tom. 1, pag. 281.

Plotino ebbe a successore Porfirio, Giamblico, Jerocle; ma il più celebre di tutti fu Proclo, di Costantinopoli, nato sul principiare del quinto secolo e che insegnò ad Atene. Proclo adottò la filosofia di Plotino e d' altri neoplatonici, sviluppandola e modificandola su le proprie idee.

Il *nosce te ipsum* è per Proclo la fonte d' ogni filosofia (1). Scopriamo nella nostra propria essenza l'essenza superiore d'onde deriva, ed alla quale partecipa. L' essenza è la stessa vita, è l' essere, è la vera realtà : la vita intellettuale sta nell' essenza : la sostanza universale, *genere di tutte le sostanze*, punto culminante di tutti gli esseri, è ciò che è in sè l'essere assoluto. *Tutto è pieno della sostanza divina ;* v' ha una processione costante in tutti gli ordini graduati dell'universo, processione che operasi in virtù d' una dilatazione progressiva e discendente. I quali testi di Proclo ne fanno sufficientemente conoscere la sua dottrina, come quella di Plotino, l' unità e l' identità della sostanza. Proclo era avverso ai cristiani segnatamente perchè ammettevano un' origine delle cose (2).

Proclo sviluppò segnatamente le idee d' unità e di pluralità. « L'unità e la moltiplicità sono caratteri essenziali dell' umano pensiero : il *multiplo* privato nell' unità è come corpo smembrato e senza vita. L' *uno* separato dal multiplo è sterile ». Tutto è ad un tempo uno o multiplo: non v'ha nel mondo che l'unità moltiplicata. Il mondo è costituito dall' armonia ; ora l'armonia è l'unità nella varietà. L'unità e la varietà esistono nelle idee del grand' architetto : o piuttosto il grande architetto non è che l'alta unità, la quale comprende nel suo seno tutte le divine unità. L' *essenza*, la *identità*, la *varietà*, tale è l' eterna triade che produce colla sua azione, le forme o le unità che stanziano nelle singole cose. Vedesi qui la differenza che passa tra la triade di Proclo e quella di Plotino. L' unità, l' intelligenza e l' anima si sono trasformate nell' essenza, nell' identità e varietà. Tutti gli esseri procedono da questi tre principi e li rappresentano : perchè ogni essere comprende in sè l' essere, la vita, l' intelligenza: tale è la triade avverata. « La perfezione suprema discende sino all' ultimo grado del sistema degli esseri, che illumina, conserva, ed orna tutte le cose e le riconduce a sè stessa. Primamente discende agli esseri veramente esistenti, poi ai geni divini, poi alle divinità che presiedono al genere umano, poi alle anime nostre : finalmente agli animali, alle piante, a tutti i corpi...

(1) *Procli opera*, passim. *Vedi* De Gerando, tom. 3.
(2) Vedi *Philoponus, de aeternitate mundi contra Proclum.*

Tutte le cose che sono nel mondo e al disopra del mondo hanno dunque la loro propria unità e tutte le unità dipendono da un' unità primordiale, isolata e solitaria; dalle unità derivano le plurità in virtù di una progressione che va staccandosi dall' uno come i raggi divergono e parton dal centro. L' unità dunque è doppia; questa prima dualità si compone dell' *uno assoluto* e dell' *amore* che lo seconda. L' unità è doppia secondo che è isolata o congiunta. L' idea è doppia, l' universale è doppio, secondo che è al disopra del multiplo o nel multiplo ».

Sembra in questi termini raccogliersi la filosofia di Proclo: non v' ha nell'universo che una sola essenza identica sempre a sè medesima; scopriam questa essenza e noi stessi colla contemplazione dell' *io*. Questa essenza è l' unità assoluta e contiene in sè stessa il principio della moltiplicità e della diversità. L' unità primitiva, come raggio luminoso, si parte dal suo centro eterno e produce la serie infinita degli esseri che sono tutti uni e multipli ad un tempo. Le unità derivate son incessantemente ricondotte al lor centro dalla forza medesima che le trae dal focolare dell' eterna vita. E però il mondo è perfetto.

In questo rigoroso sistema d' unità, la materia non può essere principio a sè stessa. Proclo la considera come eterna emanazione di Dio. Parla del destino e della libertà ; ma non comprendesi qual senso possa avere la parola libertà in somigliante sistema. Il male non è per Proclo che una pura negazione, non è che la ineguaglianza delle anime. E però la Provvidenza trovasi giustificata.

I neoplatonici ammettono l' assorbimento finale siccome ultimo termine delle cose. Implicate nei vincoli della natura, le anime tendono ad emanciparsi per risalire allo stato lor primitivo, trasformarsi nella grand' anima, e confondersi coll' essenza divina. Ma un tal risalire dipende da certe condizioni (1). Le anime che avranno abusato dei sensi, discese per ciò stesso al disotto della vita sensitiva, rinasceranno dopo la loro morte nei vincoli della vita vegetativa delle piante ; quelle che non avranno vissuto se non di sensazioni, rinasceranno sotto forma d' animali ; quelle che non avran vissuto che d' una vita puramente umana, riprenderanno corpi umani. Quelle sole ritorneranno in Dio che avranno sviluppate in sè stesse la vita divina.

Le operazioni teurgiche erano, pei neoplatonici, il gran modo di purificazione e di illuminazione delle anime. Cercavano comunicazioni dirette coi genii, con gli dei, il Dio supremo ; in queste comunicazioni trovansi, a detta loro, la vera essenza, la

(1) Sunto, pag. 205.

virtù, la potenza, la felicità. E però questi filosofi si davano a giustificare tutte le superstizioni pagane, e con incredibile zelo intendevano a tutte le pratiche del panteistico culto e della magia. Questi filosofi, colle loro dottrine, la loro ostilità esosa ed ostinata, doveano necessariamente essere in uggia ai cristiani. Volevano sostenere tutto ciò che era condannato, tutto ciò che doveva perire; chiudevano gli occhi alla nuova luce che il cristianesimo faceva splender nel mondo. Pure furono lungo tempo tollerati, e Giustiniano solo comandò si chiudesse la scuola d' Atene. Alcuni di questi ultimi neoplatonici ripararonsi fra i Persi.

Medio evo.

Ad onta degli sforzi dei neoplatonici, il cristianesimo seguì la sua carriera delle gloriose conquiste, e dominò gli animi. Una scienza uscita dai dogmi cristiani come da proprio germe, diffuse su tutti gli oggetti dell' umana speculazione una nuova luce. I padri esplorarono tutti i campi del pensiero e diedero teorie prevalenti di assai a tutto ciò che l' umano intelletto avea sino allor concepito. Combatterono il gnosticismo, il neoplatonicismo, e le cristiane eresie che altro non erano se non una trasformazione del razionalismo. E però lo spirito umano si trovò mondo dagli antichi errori che lo tenevano in una infanzia obbligatoria, l' ateismo, il dualismo, il panteismo; gli errori popolari disparvero nelle ruine della idolatria. L' antica società intanto, l'antica civiltà venivan proscritte, e doveano pagare un terribile debito all' eterna giustizia. I barbari si sparsero pel mondo e ne formarono un cumulo di rovine. La civiltà si fermò, i lavori del pensiero furono interrotti, le arti abbandonate. Tutto perì, tutto fu sepolto sotto le ruine che coprivano il mondo, tranne la fede cristiana, chiamata di nuovo a rigenerarlo ed a salvarlo. Il settimo, l'ottavo secolo, la prima metà del nono furono sterili di intellettuale coltura. Giorni migliori finalmente spuntarono. Carlomagno diè alla società un gran movimento; gli studî che mai non erano stati del tutto abbandonati, ripigliarono lena, s' aprirono scuole, si formarono dotti. Ma lo spirito d' errore vegliava sempre corrompitor del pensiero. In mezzo alla rigenerazion di Carlomagno troviamo il panteismo e possiamo riprendere il seguito della sua storia.

Scot-Erigene.

Non si conosce in modo certo la fonte a cui Scot-Erigene attinse la sua dottrina filosofica: parecchi dotti dissero favolosi i

suoi viaggi in Oriente. Tradusse per Carlo il Calvo le opere attribuite a s. Dionigi areopagita; ma si allontanò dalla dottrina di quei libri. Che che ne sia Erigene ridestò nel secolo IX le opinioni dei neoplatonici e fondò un vero panteismo. Nel suo libro *de Divisione naturae* trovasi la sua filosofia: alcuni passi di questo libro basteranno a farla conoscere. « Tutto ciò che può esser compreso dallo spirito o che soverchia la sua capacità, si divide dapprima in cose che sono e cose che non sono: il che comprendesi sotto il nome complessivo di natura. La natura si divide in quattro generi; il primo comprende la natura creatrice e increata; il secondo la creatrice e creata ad un tempo; il terzo la creata e non creatrice; il quarto la increata e la non creatrice ». Il primo rappresenta la causa universale di ciò che è, e di ciò che non è; il secondo le cause primordiali; i prototipi, le idee; il terzo le cose sottoposte alla generazione, alle condizioni di tempo e di luogo (1); il quarto è identico al primo, come il secondo al terzo: e se alcuno si maraviglia in vedendo il non-essere compreso nella natura, sappia che Erigene comprendeva sotto il nome d' *essere apparente* tutti i fenomeni della vita, che non sono se non accidenti dell' essenza suprema, sola realtà. Quanto può esservi d'oscuro sarà rischiarato dal passo seguente:

« L'essenza suprema si comunica e si trasmette per una serie di derivazioni alle quali i Greci han dato nome di *partecipazioni* ». Ecco come Erigene spiega una tal trasmissione: « L' intero fiume scorre dalla fonte primitiva: l'onda che ne esce spargesi in tutta l'estensione del letto su questo fiume immenso e ne forma il corso che indefinitamente si prolunga. E però la divina bontà, l' essenza, la vita, la sapienza e quanto risiede nella fonte universale spandonsi primamente sulle cause primordiali e lor danno l'essere; discendono poi, in virtù di queste medesime cause, sulla universalità dei loro effetti, in modo ineffabile, in una successiva progressione, che passa dalle cose superiori alle inferiori: le quali effusioni vengono poi ricondotte alla fonte originale in virtù della traspirazione nascosta dei pori più secreti della natura. Di là deriva ciò che è ciò che non è, ciò che è concepito e sentito, e ciò che è maggiore dei sensi e dell' intendimento. Il movimento immutabile della bontà suprema e tripla, della vera bontà su sè stessa, la sua semplice moltiplicazione, la sua inesauribile diffusione che parte dal suo seno e vi ritorna, è la causa universale o piuttosto *è tutto. Perchè se l' intelligenza di*

(1) *De divisione naturae*, lib. 1.

ogni cosa è la realtà d'ogni cosa, questa causa che tutto conosce è tutto: essa è la sola potenza gnostica: nulla conosce fuori di sè: nulla v' ha fuori di lei: tutto è in lei, ella sola è veramente (1).

Poi termina con questa conclusione una teoria della conoscenza umana: « Tutto è Dio, Dio è tutto, Dio è il solo essere veramente sostanziale: la processione divina in tutte cose chiamasi risoluzione, il ritorno di tutte cose alla lor fonte, deificazione (2) ».

L'identità di questa dottrina col sistema della emanazione e le teorie neoplatoniche di Plotino è evidente. Troviamo qui tutte le basi del panteismo, l'unità, l'identità delle sostanze, le emanazioni decrescenti che escono dalla unità divina e che vi rientrano con un assorbimento finale. Erigene arriva al suo sistema col processo della intuizione e non col ragionamento; asserisce e non prova. Questo filosofo non forma scuola, e il suo pensiero rimane isolato. Bentosto la profonda anarchia che tenne dietro allo scioglimento dell' impero di Carlomagno troncò il progredir degli studi ed immerse l'Europa nella barbarie.

Gli studi rinacqnero all' undicesimo secolo per non più venir interrotti. La filosofia, la letteratura, le arti del medio evo formaronsi e a poco a poco svilupparonsi sotto l'influenza e la direzione del papato. In questa età eminentemente cristiana, il panteismo mostrasi di rado soltanto: nacque in mezzo alle famose dispute dei realisti e dei nominali e si unì a Scot-Erigene. Lo troviamo alla fine del XII secolo.

(3) Guglielmo di Champeaux, approfondendo la teoria del realismo, era giunto a questo dato: che gli universali s' individualizzano negli esseri particolari, sicchè gli individui, identici per loro essenza, non differiscono che per la varietà degli accidenti e delle forme passaggere. Da tale opinione al panteismo è un solo passo, e il passo fu mosso da Amauri di Chartres e Davide di Dinant suo discepolo.

Gersone riassunse nel passo seguente le dottrine di Amauri di Chartres. « Tutto è Dio, e Dio è tutto. Il Creatore e la creatura sono un medesimo essere. Le idee sono ad un tempo creatrici e create. Dio è il fine delle cose, in questo senso che tutte cose devono rientrare in lui per costituire con lui una immutabile divinità. In quella guisa che Abramo ed Isacco non sono che

(1) *De divis... naturae*, lib. 3.
(2) *Idem*, lib. 1.
(3) *Sunto.*

individualizzazioni della natura umana, così tutti gli esseri non sono che forme individuali d'una sola essenza (1) ».

Davide di Dinant riprodusse press'a poco la stessa dottrina. Distingueva tre principî indivisibili e primordiali: quello del corpo, quello delle anime e quello delle sostanze eterne e separate, cioè Dio. Davide considerava questi tre principî siccome fra loro identici.

Non terremo dietro al panteismo fra gli Arabi o gli Ebrei del medio evo. Non troveremo altro nel primo se non che il neoplatonicismo, fra i secondi l'emanazion cabalistica (2).

I secoli decimoquinto e decimosesto formano un'epoca a buon dritto celebre negli annali dello spirito umano. Il primo fu un secolo d'erudizione e di imitazione, il secondo vide nascere la maggior parte delle moderne letterature, e questo gran movimento delle religiose rivoluzioni le cui funeste conseguenze durano ancora. La filosofia non fu sterile: tutti i sistemi filosofici dei Greci furono studiati e rinnovati: parecchie nuove scuole formaronsi. In mezzo a questa filosofica fermentazione l'antico panteismo si riprodusse. Parecchi esperimenti furono con tal mira tentati. Doveano loro origine agli studi degli Eleati e dei neoplatonici. Patrizzi risuscitò la teoria dell'emanazione: ma era serbato al napoletano Giordano Bruno il presentare a quest'epoca il più compiuto sistema di panteismo.

Giordano Bruno.

« I principali punti della dottrina di Giordano Bruno sono i seguenti (3): il principio supremo, Dio, è tutto ciò che è e può essere. V'ha dunque un essere unico, ma che in sè comprende tutte le esistenze, il fondo stesso delle cose e in pari tempo la causa lor produttrice: è pure la ragion divina, universale, che manifestasi nella forma dell'universo, e l'anima universale che opera in tutte le cose, e che nell'interno d'ogni essere gli dà la propria forma ed i propri sviluppi. Scopo di questa causa operosa e finale in pari tempo è la perfezione dell'universo, la quale consiste in ciò che nelle diverse parti della materia, tutte le forme di cui è suscettibile pervengano alla vera esistenza. Essere, volere, potere e produrre sono termini identici nell'universale principio. L'essere assoluto e semplice è fuor del

(1) *Concordia Metaphys. et Logicae.*

(2) Sunto. — De Gerando t. 4, cap. XXIV. — Tenneman t. 1.

(3) Vedi, *Della Causa principio e uno dell'infinito universo e mondi. Tenneman*, tom. 2.

circolo di tutte le nostre idee, perchè non v' ha in esso divisibilità nè molteplicità collettiva. La sua sostanza e le sua produttività sono necessariamente determinate dalla sua natura: non può operare diversamente da quello che opera ; la sua volontà è obbligata, e quest'obbligo risolvesi in pari tempo nella più assolnta libertà. Come forza prima e vivente, la divinità si manifesta da tutta l' eternità con infinite produzioni: ma non resta perciò meno una e la medesima, senza fine, senza misura, ed immobile. Essa è in tutto e tutto è in essa, perchè ogni cosa sviluppasi, vive ed opera per essa ed in essa : sta nelle latebre più recondite nel mondo come in tutto l'infinito: opera in ogni punto dell'universo come nel suo insieme : d' onde deriva che tutto vive, tutto è bene, e tutto tende al bene, perchè tutto deriva dall' essere essenzialmente buono.

Bruno riprodnce quest' idea lorchè prende per punto di partenza il mondo, *universum*, e lo rappresenta come uno, infinito, eterno, indistruttibile. Il mondo non è però nel suo esterno, e come quello che vi si contiene lo sviluppo di tutte le cose, se non che l' ombra che riproduce la forma del supremo principio. La materia è sua essenza fondamentale : ella è senza dubbio in sè spoglia di forma: ma come è identificata alla forma primitiva ed eterna, sviluppa nel suo proprio seno tutte le forme contingenti. Niuno meglio di Pitagora espresse coi snoi rapporti dei numeri, il modo di produzion delle cose per l' Essere infinito, l' unità alla quale l' umana intelligenza incessantemente sospira. Sviluppando la sua unità ingenera il principio la moltitudine degli esseri : ma producendo razze e specie innumerevoli, non si complica, nè di numero, nè di misura, nè di relazione ; resta uno ed indivisibile in tutte le cose, ad un tempo l' infinitamente grande e l' infinitamente piccolo. Poichè tutte cose sono animate da lui, l' universo può venire rappresentato siccome un essere vivente, un animale immenso e infinito nel quale tutto vive ed opera in mille e mille modi diversi. Non essendo il mondo che un' ombra della forma del primo principio, ne segue che tutte le nostre cognizioni non contengono che nozioni di rassomiglianza e di relazione. Nel modo stesso che il principio assoluto discende e si sviluppa nella moltiplicità degli esseri, noi produciamo, alla nostra volta, l' unità dell' idea, perchè comprendiamo collettivamente il multiplo. Lo scopo di ogni filosofia è trovare l' unità di tutti gli oppositi. In generale l' anima si presenta in ciascun individuo sotto una forma particolare; come semplice sostanza essa è immortale, infinita negli sforzi, ed informa i corpi coll' estensione e colla contrazione. La nascita è l' espansione del

centro ; la vita è la durata dello sviluppo sferico ; la morte è il ritorno dei raggi al centro. Il più alto fine delle libere azioni è il fine stesso dell' intelligenza divina, per cui tutto si produce ».

Nel sistema di Bruno troveremo la pretesa di conservare l' unità divina dopo averla attaccata nella moltiplicità. Ma se la moltiplicità appartiene all' essenza divina, è impossibile concepire come questa essenza resti sempre per sè stessa estranea alla divisione, al numero, alla relazione.

Spinosa.

Ebreo per nascita, cresciuto fra rabbini, Spinosa fondò nelle dottrine della cabala il germe del suo sistema ; involse in un linguaggio scientifico l' antica teoria dell' emanazione, e di questo linguaggio si servì Cartesio nell' ontologia. Il panteismo non fu mai offerto sotto una forma più metodica e rigorosa.

(1) « Dio, secondo Spinosa, è l' essere assoluto, infinito, la sostanza dotata d' attributi infiniti ciascuno dei quali esprime l' eterna ed infinita essenza della stessa sostanza. Questa essenza, una ed eterna, si sviluppa coll' esistenza ». Questa essenza, questa esistenza eterna, è necessariamente una e sempre identica a sè stessa ; « poichè nella natura delle cose non possono esservi due sostanze ». Non v' ha dunque nel mondo che una sola sostanza, che è ad un tempo lo spirito e la materia, il pensiero e l' estensione. « Intendo per materia, il modo che esprime l' essenza divina, come estesa... Il pensiero è un attributo di Dio o piuttosto non è altra cosa che Dio stesso, come pensante ».

« Tutte le modificazioni della sostanza, tutto che esiste, esiste necessariamente, nè può esister diversamente da quel che esiste. Nulla di quanto è stato da Dio creato non ha potuto esserlo altrimenti nè pel modo, nè per l' ordine ». Sotto l' impero di questa necessità universale, vi sarà un posto per la libertà ? No; Spinosa lo distrugge. « Nello spirito non havvi libera volontà, ma lo spirito è determinato nelle sue volizioni per cagioni esse medesime da altre determinate, e così via fino all' infinito... La volontà, dic' egli altrove, non può esser chiamata una causa libera, ma sibbene necessaria ». La libertà distrutta, si manterrebbe l' individualità ? Per Spinosa, la volontà è identica coll' idea. « La volontà e l' intelligenza sono una sola e medesima cosa ». E siccome l' idea è Dio stesso pensante, l' individualità sparisce.

I brani da noi riportati contengono l' essenza della dottrina

(1) *Ethica more geometrico demonstrata*, passim.

di Spinosa. Questo filosofo non ammette dunque che una sola realtà, una sola sostanza; e questa sostanza è chiamata Dio. Questa sostanza eterna ed infinita si sviluppa necessariamente e per una forza interna nei modi essenziali dell' esistenza, l' estensione ed il pensiero; questi modi costituiscono gli attributi infiniti dell'infinita sostanza. Questo sviluppo della sostanza produce tutti i fenomeni della vita. Ma le cose come finite non sono che un' apparenza; nella loro intima essenza esse sono Dio stesso, e per conseguenza identiche fra esse. La distinzione del pensiero e dell' estensione, dello spirito e della materia scompare e si confonde in questa identità comune, che non è altro che l' unità divina. Tutto è Dio, Dio è tutto; tale è la formola più generale dello spinosismo.

Spinosa si dimostra conseguentissimo al principio da lui emesso; rimane inconcusso al cospetto delle sue applicazioni. Vedemmo che la realtà del finito, la volontà, la libertà, l'individualità stessa della creatura intelligente scompaiono nel suo sistema. Queste negazioni, con l' affermazione di una sostanza assoluta ed unica, ne costituiscono l' idea madre. Esporremo lo principali conseguenze dedotte dallo stesso Spinosa.

Dio è in uno causa ed effetto; causa, quando produce, effetto quando è prodotto; è nello stesso tempo natura attiva e passiva. Non fruisce della personalità, nè possiede una vita propria e personale. Dio non si conosce e non si ama che nell' uomo e per mezzo dell' uomo; non ha altra vita che la manifestazione infinita della sua essenza per la creazione, e siccome questa manifestazione non ha termine, la vita divina non è mai compiuta nè perfetta. Il male non può concepirsi in questa manifestazione dove tutto è divino e necessario, in cui la libertà non può essere che un' illusione. Tutto è bene, tutto è in ordine; « se crediam vedere alcun che di ridicolo a noi dintorno, d' assurdo, di cattivo, dice Spinosa, ciò proviene a cagion di nostra ignoranza, che non comprende la totalità e l' insieme di tutte le cose. Il male non è che un' opposizione alle leggi di nostra natura e non alle leggi universali ». Le passioni sono sacre ed irresistibili; non si può vincerle che l' una coll' altra, la più debole colla più forte. Per lo inflessibile panteismo che sarebbero mai il diritto, la giustizia, l' ordine sociale? Il diritto non sarà che la forza materiale ed appassionata: « Il diritto naturale, dic' egli, non è basato sulla sana ragione, ma su la passione e la forza . . . » ed altrove dice, « il diritto di ciascuno si estende fin dove giunge la sua forza ». L' uomo non potrà esser condotto alla società se non dall' amore della propria sicurezza, e la sola forza, equilibrando le

contrarie passioni, manterrà l'ordine nel mondo. E pure Spinosa parla di virtù, ed anzi non le concede altro premio che sè stessa! « La felicità non è la ricompensa della virtù, ma la virtù stessa costituisce la felicità ».

Quale sarà il destino dell' uomo dopo questa vita? Sebbene Spinosa non concepisca l' anima divisa dal corpo, ci promette però una vaga immortalità che non sa ben definire, un ritorno verso Dio, o meglio un assorbimento in Dio, in cui ogni sentimento d' individualità e di personalità si perde. Le rivelazioni di Mosè o di Cristo occupano troppo spazio nella storia e nell'umana vita per esser taciute. Spinosa non può considerarle che come manifestazioni più o meno pure, ma sempre diverse, dell'idea. Secondo questo filosofo, ogni rivelazione è un prodotto dell'umano spirito ; ed è « per ciò solo, dice, che lo spirito umano contiene nell' essenza sua la natura di Dio e vi partecipa, ed è suscettibile di crearsi certe nozioni esplicative della natura delle cose, adatte ad apprenderci l'uso della vita. Ben a ragione si dice che lo spirito umano è la vera sorgente della rivelazione... La sapienza che si manifesta in tutte cose, principalmente nello spirito umano, si è rivelata in modo evidentissimo per mezzo di Gesù Cristo. Gesù Cristo fu la manifestazione più pura e più stupenda della divinità. Ma credere e sostenere che Dio si vestì di umana carne, è tale un' assurdità come quella di sostenere che un cerchio sia un quadrato ».

Quale è ora la base del sistema, di cui abbiamo dato i principii e le conseguenze ? Tenneman osserva che con certe nozioni fondamentali ammesse una volta, come quella della sostanza e della causalità, ed un piccol numero d'assiomi, Spinosa sviluppa a mo' de' matematici, tutta la serie delle sue idee, che partendo dalle *premesse cognite*, formano una rigorosa catena. Queste premesse, base dell' edificio di Spinosa, consistono in certe nozioni della causalità e della sostanza che le sono proprie. Cartesio aveva detto esser la sostanza quella che non ha bisogno d' altra cosa per esistere. Da questa definizione si poteva concludere che Dio è la sola sostanza, poichè desso non è che per sè stesso. Ma Cartesio spiegò la sua definizione, e stabilì che la sostanza è ciò che non ha bisogno d' altra cosa per esistere, come soggetto di attributi, come capace d' attributi ; ma che può aver bisogno d' altra cosa come suo principio e causa. Le creature resterebbero dunque reali e vere sostanze, sebbene prodotte e create (1). « Spinosa cercò distruggere questa stessa distinzione, mercè al-

(1) Compendio della storia della filosofia.

tri principii desunti dal cartesianismo. Ei pretende che i principii di cui si era servito Cartesio per provare l'esistenza di due distinte sostanze, lo spirito e la materia, conducessero al contrario a conchiudere l'identità assoluta della sostanza, per ciò che tutti gli esseri particolari non possono venire concepiti che come attributi d'un solo soggetto. La definizione cartesiana della sostanza fondavasi su la distinzione di soggetto e di causa e ne conseguitava che esistono o possono esistere non solamente sostanze soggetti di attributi, ma una sostanza causa produttrice d'altre sostanze. Ora, secondo Spinosa, questa produzione ripugna, perchè o la sostanza produttrice e la sostanza prodotta hanno diversi attributi, o hanno i medesimi. Se hanno attributi diversi, non si può concepire che l'una sia la causa dell'altra, poichè la causa non può produrre quello che non contiene. Se al contrario, esse hanno i medesimi attributi, non sono allora distinte. In fatti Cartesio come prova che lo spirito e la materia sieno sostanze distinte ? Lo prova, appoggiandosi a quest'unico fondamento, che l'attributo dell'uno, il pensiero, non è l'estensione, attributo dell'altra. « E però, diceva Spinosa, non si può sostenere la distinzione delle sostanze che colla distinzione stessa degli attributi, ed allora se la sostanza che si supppone produttrice, e la sostanza che si suppone prodotta, hanno gli stessi attributi, non possono essere due diverse sostanze ». Tale è la base logica dello spinosismo, tale è l'argomento fondamentale al quale tutti gli altri possono essere ridotti. Noi ne parleremo, e ne indagheremo il valore nel capitolo seguente, dedicato alla confutazione del panteismo.

Nella base dello spinosismo scorgiamo il suo rapporto col cartesianismo. Spinosa volle trarre dalla nozione cartesiana della sostanza tutto il suo panteismo ; ma egli ne dedusse quello che non vi era ; diede della sostanza una definizione discrepante con quella di Cartesio, e coi veri principî di questo filosofo. Non a ragione dunque si volle supporre lo spinosismo come sviluppo delle dottrine di Cartesio.

Se noi ora cercheremo il rapporto del sistema di Spinosa coll'anteriore panteismo, troveremo un'identità perfetta di dottrina. Dopo la scuola dei vedantisti, il panteismo non fece alcun vero progresso ; i sistemi posteriori non aggiunsero nulla d'essenziale ; la sola forma ha cangiato ; Spinosa non fa che sostituire all'idea dell'unità quella della sostanza.

Panteismo di Fichte, Schelling, Hegel.

Spinosa non formò scuola. Il momento in cui il panteismo doveva signoreggiar il pensiero e modificare, secondo i suoi principî, la storia, la scienza, la letteratura, le arti, fin anco la vita, non era venuto ancora. La Germania, patria del protestantismo, è stata e doveva essere il primo teatro di questo sviluppo. La Francia entrò da poco tempo in questo movimento; ma lo spirito francese si ribella in parte alla nuova direzione che gli si vorrebbe imprimere. Le pratiche sue tendenze gli sono d'ostacolo a spaziar liberamente nei campi dell'astratta speculazione, di cui con tanta compiacenza si diletta il genio tedesco. Da nostri vicini d'oltre Reno ritraemmo le applicazioni dei loro principî, le loro teorie storiche; noi però non abbiamo nè la volontà nè il coraggio di confessare gli stessi loro principî. Ne risulta che lo spirito umano al giorno d'oggi presenta un caos ben difficile a sciogliersi. La cognizione della filosofia tedesca può spiegare soltanto questo stato intellettuale veramente straordinario. Si conoscerà ciò che arbitrariamente togliamo alle tedesche teorie. Si uniranno questi frammenti alla loro unità necessaria. Le quistioni potranno essere allora chiaramente annunciate, e la discussione diverrà possibile.

Nulla dunque di più importante dello studio dei sistemi moderni della tedesca filosofia. Ma la difficoltà di essi sistemi ne eguaglia l'importanza. L'analisi ed anche l'intelligenza loro presentano difficoltà agli stessi Tedeschi. Pure lodevoli sforzi si tentarono a questo proposito. Barchou di Penohen scrisse una chiara e metodica storia della filosofia tedesca. Dobbiamo ad un celebre Tedesco, ma appartenente alla nostra letteratura, come quegli che in nostra lingua dettò l'opera sua, dobbiamo nozioni esattissime e chiarissime intorno ai nuovi sistemi, sviluppatisi oltre Reno. Noi crediamo ottimo consiglio copiare da Ancillon una esposizione breve sì, ma sostanziale della teoria di Fichte e di quella di Schelling. Per comprendere queste teorie, bisogna conoscere quella di Kant, padre del movimento intellettuale moderno della Germania. Fichte, Schelling, Hegel, uscirono dalla scuola di Kant; ciascuno a modo suo volle dar compimento alla filosofia del professore di Konigsberg. Ancillon comincia dal dare dunque un'idea della filosofia di Kant (1).

« La filosofia di Kant, o la filosofia critica ammette come

(1) Saggio di filosofia, di Ancillon, tom. 1. — Tenneman, tom. 2. — Storia della filosofia tedesca di Barchou di Penohen, vol. 2.

fatto una dualità primitiva : il soggetto e l' obbietto ; il soggetto è il principio della forma delle nostre rappresentazioni; somministra come facoltà di sentire, le condizioni della sensazione : come facoltà di conoscere, le condizioni del giudizio. L'oggetto è il principio della materia delle nostre rappresentazioni: ne somministra le intuizioni fenomeniche. V'ha solo realtà nell'esperienza, e l'esperienza si deriva dall' applicazione delle nozioni dell' intendimento alle intuizioni dei sensi esterni e del senso interno. Le nozioni son vuote di senso e non hanno alcun valore, non significano, non danno, non insegnano nulla, dal momento in che vengono separate dalla materia somministrata dai sensi. La materia somministrata dai sensi non offrirebbe nulla di necessario ed universale, e nessuna unità, senza le forme datale dalle nozioni e senza i caratteri da loro impressi. E però ogni cognizione suppone l' unione della forma colla materia, il concorso del soggetto e dell' oggetto. Egli è evidente che il soggetto e l' oggetto non sono gli esseri veri, gli esseri considerati in sè stessi : non conosciamo il soggetto se non relativamente all' oggetto, e l' oggetto se non relativamente al soggetto, senza conoscere la natura intima nè dell' uno nè dell'altro.

Per vero dire, dee esservi un qualche cosa di nascosto sotto il soggetto e l'oggetto, ma quest' esistenza o quest' essere qualunque è un' incognita per noi ed equivale ad un x. Non possiamo sperar mai, e non dobbiamo nemmeno provarci a penetrar sino a lui, perchè i sensi non possono manifestarcelo, e le nozioni sono soltanto applicabili al mondo fenomenico. Son ali che non ci portano oltre la regione dell' esperienza. La ragione mal potrebbe renderci un tale servigio : non è che la potenza delle idee incondizionali e assolute. Per le leggi di sua natura, tende sempre a dare all' insieme delle rappresentazioni il più alto grado di possibile unità. A tale effetto ammette di necessità certe idee che danno al sistema delle nostre cognizioni un carattere di totalità e d' unità intera e perfetta. Queste idee sono Dio, l' universo e l'anima. Queste idee non hanno altro che una virtù regolatrice : non bisogna prenderle per oggetti, molto meno ancora per esseri reali : non possono nulla insegnarci sul mondo invisibile.

La libertà è il solo potere dell' anima che non sia relativo al mondo fenomenico : la libertà è il potere di cominciare a proprio beneplacito una serie di azioni indipendenti da tutto ciò che potrebbe indurle o impedirle. Dal seno medesimo della libertà nasce la legge del dovere. Questa legge, gli interessi della quale devono prevalere agli altri, e le pretese della quale sono imperiose, ne impone di credere all' esistenza di Dio ed alla immortalità dell' anima.

Tali sono i generali principî della filosofia di Kant; vedesi che il soggetto e l'oggetto vi sostengono tutt'a due la loro parte; ma quella sostenuta dall'oggetto era tanto subordinata che previdesi fra i filosofi escirebbe un pensatore ardito tanto da porlo finalmente in disparte e farne senza. Il soggetto, somministrando la forma dello spazio, sembrava crear la materia; esso ancora col magico potere delle sue nozioni facea nascere le sostanze e le cause e dava consistenza alla materia. Il soggetto poteva apparentemente bastare a sè stesso; era possibile svincolarlo dalla specie di ausiliario che gli si era lasciato nell'oggetto, e che sembrava aver accettato più per riguardo e compiacenza che per bisogno. Il sistema di Fichte o dell'idealismo trascendente ebbe sua origine. Nei principî di questo sistema il soggetto solo è la fonte di ogni realtà e d'ogni certezza. La sola proposizione che abbia una immediata certezza è: *Me eguale a me:* ha la sua prova in sè stessa e serve di prova a tutte le altre proposizioni. Questo sentimento dell'*io* non è un'illusione: forma il pensiero, e il pensiero lo costituisce. Pensare è astrarre e riflettere. Queste due operazioni si trovano dovunque se son necessarie alla formazione delle nozioni, dei giudizî e dei ragionamenti.

Per pensare il *me* bisogna far astrazione da tutti gli oggetti e svolgerne gli occhi; bisogna poi riflettere, cioè ripiegarsi sopra sè medesimi e portare i propri sguardi su ciò che ha fatto astrazione da tutti gli oggetti.

La qual maniera di procedere non basterebbe a provare la esistenza e la realtà del soggetto trascendente: non lo si potrebbe comprendere che per metà. Pensare è agire: pensare il *me* è ricondur l'azione del pensiero sopra sè medesimo, di modo che l'essere pensante e la cosa pensata vengano a confondersi. Allora il *me* ammette sè stesso con un atto di sua libertà: e questa azione primitiva bisogna ben distinguerla da un fatto primitivo, principio generatore della scienza.

Tutto ciò che non è me, cioè l'universo, deriva da quest'atto primitivo: tutto ciò che non è me è l'antitesi naturale e necessaria del me, e l'accompagna come ombra accompagna la luce. E però come il soggetto è, in un senso trascendentale, la sola realtà, e questo soggetto per un atto libero e primitivo ammette sè stesso, gli è chiaro, che sapere ed esistere sono una sola e medesima cosa; ciò che esiste sa di esistere: ciò che si sa o si conosce è la sola vera esistenza.

Fichte fa dunque sparire l'oggetto o il mondo esterno, per non riconoscere altra esistenza fuorchè quella del soggetto o del me. Pure potevasi ancora aver dubbi sulla natura dei processi in

virtù dei quali il soggetto comprendevasi e ammettevasi da sè medesimo. Potevasi combattere la realtà trascendentale del *me* ; il me, nei principî della critica filosofica, non era che un fenomeno ai suoi propri occhi, e non aveva realtà se non nel suo matrimonio mistico coll'oggetto : il soggetto, come soggetto determinato, poteva difficilmente essere la vera esistenza in tutta la sua purezza.

L'autore della filosofia della natura, Schelling, fe' un passo di più, e il soggetto che avea negato all'oggetto ogni esistenza indipendente, che l'avea spogliato e annichilito per aver l'onore di produrlo, il soggetto egli stesso disparve, e gli si negò ogni esistenza reale e trascendente.

A detta di Schelling, non si tratta di esaminare se le cose esternamente a noi abbiano un'esistenza reale o piuttosto se v'abbia qualche cosa fuor di noi ; ma si tratta di sapere se noi stessi siamo un oggetto reale, nel senso trascendentale della parola. La verità pura non è la soggettività assoluta : la soggettività assoluta non è la verità pura ; l'oggetto e il soggetto sono correlativi che si suppongono l'uno e l'altro, e tolto uno di questi termini l'altro sparisce con lui ; la verità non si trova che nell'assoluta esistenza ; non v'ha *che una esistenza, una, eterna, immutabile*. L'astrazione e la riflessione che nell'idealismo trascendente devono condurre all'atto puro e libero col quale l'essere ammette sè medesimo, son mezzi tardi e insufficienti : bisogna cominciare dall'atto puro e libero : la filosofia è una creazione del tutto indipendente alla quale si giunge distruggendo l'uno per l'altro o l'uno coll'altro il soggetto e l'oggetto, collocandosi sul punto in cui si è egualmente indifferenti a tutti due.

Allora, in virtù d'un atto detto intuizione intellettuale si comprende l'esistenza assoluta ; questa esistenza è Dio, il principio dell'unità e della felicità ; questa esistenza è una ; affermarla è conoscerla, conoscerla è affermarla. Il vostro individuale pensiero, finito, limitato, esiste sempre per voi ? e non potete fare interamente sparire il soggetto? Vorreste almeno render ragione della sua esistenza ? Se credete aver bisogno di spiegarlo, è colpa vostra ; perchè non vi siete staccato abbastanza dal vostro me individuale ? Perchè avete conservato le forme finite ?

V'ha perfetta identità fra la conoscenza e l'esistenza : v'ha ancora identità perfetta tra la forma e la materia : ma non si può a meno d'ammettere nell'esistenza assoluta un'antitesi vera : quella dell'unità e della pluralità. Che cos'è questa antitesi? d'onde viene? L'essere come unità deve manifestarsi e non può in sè stesso manifestarsi : non può dunque manifestarsi o rivelarsi co-

me unità : bisogna dunque necessariamente che sia esso medesimo o diverso da sè medesimo : è una specie di vincolo magico che unisce lui ed un altro.

Chiunque s' avvisasse non ammettere coteste idee provar dovrebbe o che v' ha un' altra vita reale diversa dalla manifestazione del *sè*, o che la perfetta unità può esistere senza manifestarsi. E però l' esistenza reale e assoluta consiste nel vincolo che unisce l' unità alla pluralità ; l' unità come unità, la pluralità come pluralità non esistono propriamente : non v' ha che la cupola, cioè l' esistenza semplice e pura.

Tali sono i principali risultamenti della filosofia di Schelling. Dopo tale sposizione, Ancillon soggiunge le seguenti riflessioni : « Per quanto fu possibile, abbiamo adoperate le espressioni proprie dei creatori dell' idealismo trascendente e della filosofia della natura a dar nozione di questi due sistemi. La qual impresa già non è tanto facile quando si scrive in una lingua che non può essere per nulla ridotta, e che non prestasi a convertire le qualità, gli stati e le azioni in sostanza od in esseri, metamorfosi facilissima e comodissima negli scritti dei metafisici alemanni. Ponendo l' articolo innanzi all' infinito, cambiano quanto vi ha di più indeterminato in un essere determinato : e non crederebbesi, a primo tratto, quanta influenza decisiva una tal facilità, alcuna volta utile, sì spesso dannosa, abbia sulla filosofia operato.

« Riepiloghiamo, e, per maggior chiarezza, opponiamo l'uno all' altro l' idealismo trascendente e la filosofia della natura. Il primo di questi sistemi cominciò col negar l'esistenza di tutte cose, e di tutto ciò che va compreso sotto la denominazione di mondo esterno al *me ;* tutto ricondusse al soggetto e finì coll' idealizzare il soggetto medesimo. Ma il soggetto occupa però un posto importante.

La filosofia della natura afferma alternativamente l' esistenza del soggetto e dell' oggetto o nega piuttosto alternativamente l' uno e l' altro in modo che altro più non resta che l' esistenza. L' idealismo trascendente procede per la via della astrazione e della riflessione, per giungere all' atto puro, libero, creatore, pel quale l' *io* si stabilisce e si annichila poscia egli stesso per stabilire la esistenza assoluta, e questo atto porta in tale sistema, come nell' altro, il nome di intuizione intellettuale. La filosofia della natura crede poter far senza della astrazione e della riflessione, e si contenta della semplice ispezione : comincia dall'atto creatore. Nell' idealismo trascendente, al principio, la materia era stata annientata ; l' intelligenza sola rimaneva e produceva tutto.

Nella filosofia della natura, l' intelligenza e la materia sparivano e comparivano a loro volta, quasi a provare che non son nulla nè l' una nè l' altra; l' idealismo e il materialismo si compenetrano e si neutralizzano reciprocamente: l' intelligenza non è che la materia che si rischiara e si sottilizza poco a poco: la materia non è che l' intelligenza che va sempre più ingrossandosi ed oscurandosi. L' autore di questo sistema esce da sè stesso per un atto di pura volontà, per trovare o a dir meglio per crear la natura: la perde quindi per trovar sè medesimo: trovando e perdendo tutto alternativamente nulla conserva, non gli resta che l' esistenza infinita, cioè vaga e indeterminata ».

I principî d' Hegel non differiscono in sostanza da quelli di Schelling. In tutto e dappertutto Hegel cerca l' *unità*. Quest'unità ei la trova nell'*identità* dell' esistenza e del pensiero, e nell'*unità* della sostanza che esiste e che pensa. Questa sostanza è Dio che si manifesta e sviluppa sotto tutte le forme. Coll' astrazione dell' estensione e del pensiero, riducendo l' estensione a non essere altro che un punto indivisibile ed il pensiero una nozione che non ha nulla di distinto, Hegel giunse all'*assoluto* che contiene la estensione ed il pensiero.

L' assoluto sarà ad un tempo l' esser puro e la nozion pura, l' essere e l' idea, l' ideale e il reale.

L' assoluto avrà la facoltà di manifestarsi, di svilupparsi e si svilupperà in tre tempi. L' idea, l' essere o l' assoluto comincerà dal vestirsi delle qualità astratte e formerà la *logica*: apparirà come mondo esterno e sarà la *natura;* continuerà questo sviluppo come *spirito*. Di tal modo sono costituite le tre parti della filosofia di Hegel.

Sarà evidente al lettore che i metafisici sistemi dell' Alemagna, dei quali abbiamo esposto i generali principî, riduconsi al vecchio panteismo di nuove forme vestito. Non vediamo che le dottrine panteistiche abbiano fatto alcun vero progresso tra le mani dei pensatori tedeschi. Trovasi sempre in fondo a questi sistemi l' unità, l' identità della sostanza, il principio che abbiamo veduto sì chiaramente espresso, sì formalmente enunciato dai filosofi vedantisti: questo principio, che il fu pure dei pitagorici, degli eleati, dei neoplatonici; questo principio che abbiamo trovato al medio evo negli scritti di Scot-Erigene, in quelli di Giordano Bruno, furono il perno del sistema di Spinosa.

Fichte ha fondato un panteismo individuale che ha il suo analogo nella scuola di Baudhas. Questi filosofi non hanno riconosciuto altra reale esistenza fuor quella del *me* che è eterno, creatore, e trae da sè stesso tutti i fenomeni. Fichte fa sostenere

al *me* una parte analoga ; gli attribuisce la produzione del mondo esterno. L' *io* è tutto, l' *io* solo esiste. Dio non è per Fichte che l' ordine morale, lo sviluppo dell' ideale nel reale, della ragione nei fatti, il termine di tutti i progressi dell' umanità. Si sa che questo professore cominciò un giorno la sua lezione annunciando agli allievi che proponevasi *crear Dio.*

Schelling ne riconduce agli eleati ed ai neoplatonici. Al pari di essi ammette e l' identità dell' essere e della conoscenza, un mondo della realtà e un mondo dell' illusione. Senofane, Parmenide, Plotino e Proclo collocavansi per tal modo nel seno dell'assoluta unità e dell' esistenza pura, e vi trovavano l' identità di tutte cose. Dio, per Schelling, non è un oggetto distinto della ragione. Dio è l' unità ed il tutto ; l' universo e Dio sono una stessa cosa, come l' unità e la conoscenza dell' unità. Quel che parrebbe al pensiero diverso, multiplo, limitato, non sarebbe l' essere nella sua essenza, ma unicamente in apparenza. Il finito non è che un' illusione.

Le logiche emanazioni di Hegel, cambiate in esseri reali, hanno un sorprendente rapporto con le emanazioni dei gnostici. L' assoluto produce ed assorbe tutto ; è l' essenza di tutte cose. La vita dell' assoluto non è completa mai, nè finita ; sicchè Dio non esiste propriamente, ma ogni giorno si crea, si sviluppa ogni giorno ; e la formola, che non si ardisce pronunciare, per timore di proferire una bestemmia, *Gott ist in werden, Deus est in fieri*, esprime a meraviglia la dottrina di questa scuola.

Fichte, Schelling, Hegel applicarono i loro sistemi alla morale, alla religione, allo Stato, alle arti, alla storia (1) ; ed i nostri filosofi francesi trovano abbondante messe in questa parte delle loro dottrine. Noi ci limitiamo ad indicare le più importanti di tali applicazioni.

Fichte considera il dovere sol come la legge che l' io impone all' io stesso, e questa legge consiste a rispettare il diritto altrui. Tanto più sarà perfetta la società, quanto più le nozioni del diritto si troveranno più completamente ed esattamente realizzate. Nella culla delle nostre società si trovarono molte ingiustizie, e così doveva essere : senza l' esistenza del male, qual merito nell' operar il bene ? Il natural progresso delle cose deve tendere altresì ad estirpare il mal politico di mezzo alle società. Il male ha per tutta origine gli irrazionali istinti di nostra natura, ed il progresso consiste nel passare per gradi dalla vita instintiva alla razionale, in cui il diritto regnerà nella società, in cui la ragione

(1) *Barchou di Penohen*, Storia della filosofia tedesca, tom. 2.

possederà la scienza, che sarà applicata dall' arte. È mestieri rintracciar nella storia il progressivo sviluppo dell' umanità; spetta poi al filosofo l' attribuire alle epoche storiche il loro vero carattere. A ciascun' epoca preesiste l' idea di quest' epoca. Quest' epoca sarà determinata colla scorta del passato e del futuro. Nella storia, come in qualunque altra cosa, ogni parte è determinata necessariamente dai suoi rapporti col tutto. Una irresistibile necessità domina la storia, assolve e giustifica ciascun' epoca di sua durata. L' intiera vita dell' umanità si divide nei seguenti cinque periodi : 1.° la prevalenza dell' istinto su la ragione, ed è l' età dell' innocenza dell' umanità ; 2.° l' istinto generale della ragione cede ad un' autorità esteriore e sovrana, ed è il tempo dei sistemi positivi di dottrina, sistemi spogli da sè stessi della potenza di persuasione, che adoperando la forza esigono una cieca credenza, pretendono una obbedienza illimitata ; è l' aurora del male, del peccato ; 3.° l' autorità dominante nel periodo precedente combattuta sempre dalle manifestazioni della ragione, che nasce sotto l' attuale sua forma, s' indebolisce e vacilla, ed è l' epoca dell' indifferenza al cospetto d' ogni vero universale, l' epoca d' una licenza senza confini, il regno del male e del peccato ; 4.° la ragione finalmente comprende sè stessa, si fa conoscere la verità, la scienza della ragione si sviluppa : sono i primordi della perfezione alla quale deve giunger l'umanità; 5.° La scienza della ragione è applicata con conoscenza di causa ; si forma l' umanità, si informa al tipo ideale della ragione, ed è l'epoca dell' arte, della giustificazione e della santificazione delle precedenti epoche. Allora l' umanità troverà la felicità, ed il paradiso terrestre sarà sua conquista. Tutti son chiamati a parteciparo a questi progressi, poichè l' umanità tende a concentrarsi in un sol corpo omogeneo. Raggiunto questo scopo, più non saravvi male ; pure i destini dell' umanità non si compiono del tutto in questo mondo. Al di là di esso, havvi un mondo superiore in cui tutte le facoltà riceveranno nuovo sviluppo.

Non diremo parola dell' applicazione fatta da Schelling di questi principi alla natura ; volle costituire una filosofia della natura, e questo tentativo diede il nome al suo sistema. Ci limiteremo alle principali applicazioni morali.

La sola esistenza reale conosciuta da Schelling è l' assoluto, ed esso si sviluppa nell' ideale. La legge morale non è che la tendenza verso l' assoluto ; la beatitudine, la riunione, il ritorno verso l' assoluto ; la scienza, la conoscenza dell' assoluto ; l' arte, la sua immagine terrestre ; lo stato, la realizzazione della vita pubblica ordinata dal rapporto all' assoluto. L' istoria è il teatro

di tutti questi sviluppi ; per necessità esiste la storia, perchè la realizzazione esterna della nozione del diritto innata nell'uomo è un dovere che le è imposto, ed al quale non può sottrarsi. L'istoria implica l' idea d'un progresso indefinito, e di perfettibilità ; la storia fu data all' uomo perchè si perfezioni. La realizzazione successiva della nozione del diritto è la condizione della libertà; fuori di là non esisterebbe libertà : ma la libertà è inerente alla umanità ; l' umanità ha fede in essa, ai frutti che deve recare, allo scopo che deve ragginngere. Quantunque per operare gli uomini, non consultino che il loro libero arbitrio, non producono meno, in ragione d' una necessità nascosta, un ordine di cose anticipatamente determinato. La conciliazione della libertà e della necessità s' opera in seno all' assoluto. L' assoluto manifestasi in un modo progressivo e continuo nella storia : la storia è una rivelazion permanente di Dio; ma questa manifestazione sendo successiva, la si può suddividere in parecchie epoche secondarie. I tempi storici possono essere divisi in tre epoche : la prima, quella della fatalità ; la seconda, della natura ; la terza, della Provvidenza.

Nel primo periodo il principio dominante si mostra come un potere cieco, inflessibile, inesorabile: nel linguaggio degli uomini è il destino, la fatalità : potrebbesi ancora chiamar tragica quest' epoca storica. Nel suo periodo, le maraviglie della civiltà primitiva furono annichilate ; allora crollarono gli immensi regni, dei quali appena rimane un qualche avanzo. Nel secondo periodo appare la natura : sotto l' impero di questa legge, la libertà, la volontà più illimitata deggion concorrere all' effettuamento dei piani e dei disegni della natura : una specie di meccanica necessità s' introdusse nel dominio storico : questo periodo sembra cominciare all' origine della romana repubblica. D' allora in poi in fatti l' umana volontà si manifesta nel mondo intero per mezzo della conquista o della dominazione. Nel terzo periodo si manifesterà la Provvidenza : le opere del destino e della natura, ricevendo allora un nuovo carattere, si mostreranno a noi siccome opere provvidenziali. I due tempi precedenti altro non sono in fatto se non una preparazione all' azione della Provvidenza. Nessuno può prevedere e dire quando giungerà il terzo periodo. Sotto questi tre nomi del resto, destino, natura, provvidenza, bisogna riconoscere un principio medesimo, identico sempre a sè stesso, ma che si manifesta sotto aspetti diversi : in una parola bisogna riconoscere l' assoluto. Nel terzo periodo la nozione del diritto sarà perfettamente avverata : allora accadrà la fusione di

tutti i popoli in un sol popolo, e i destini dell' umanità saranno compiuti.

Il movimento progressivo dell' idea che produce a vicenda la logica; la natura e lo spirito, forma tutto il sistema di Hegel. L' essere, la sostanza, l' idea è identica sempre a sè stessa in mezzo alle sue infinite manifestazioui: le quali infinite manifestazioni dell' idea sono classificate nelle formole che comprendono l' universo. Nou terremo dietro ad Hegel in tutte le applicazioni del suo sistema: indichiamo soltanto la maniera con cui considera la storia, la religione, la filosofia. La storia è il teatro su cui lo spirito spiega successivamente la sua operosità: vi son dunque gradi e fasi diverse nello sviluppo storico dello spirito. I popoli diversificano gli uni dagli altri, per costume, carattere e genio: lo stesso popolo sotto varî aspetti presentasi in tempi diversi. Ogni popolo esprime una particolare determinazione, un' idea dello spirito. Il numero dei tempi storici, il pensiero che manifestano, i loro reciproci rapporti, il tutto si lega, si richiama successivamente. Lo spirito è un tutto animato, la cui vita si diffonde identica a sè stessa sino nelle sue parti più diverse. Tutto s'incatena, tutto si lega: non solo la storia esprime il movimento dell' umanità, ma si annoda al movimento dell' universo, a quel grande movimento col quale l' assoluto o l' idea si manifesta.

Dio non esiste a mo' della sostanza inoperosa ed impersonale di Spinosa. Dio è dotato di coscienza: esiste non solo in sè, ma altresì per sè. Pure per giungere a tanto bisogna che si spieghi, che passi per un certo numero di determinazioni. Queste determinazioni che tendono a manifestar Dio non appariscono che successivamente nel mondo finito e si manifestano coll'organo dell' umanità. Dio non è solo nel tale o nel tal altro uomo, ma nella moltitudine degli uomini, nella umanità. Le diverse religioni possono essere considerate come l' espressione di questo sviluppo, di questo movimento dell' essenza divina: sono altrettante fasi diverse. La tale o tal altra religione mal potrebbe essere eguale al concetto stesso di Dio, ma le religioni non cessano di compirsi aggiungendosi le une alle altre. Tendono di tal modo a preparare nell' avvenire un sistema religioso, adequato al concetto stesso di Dio: sono come altrettanti gradi successivamente percorsi dallo spirito divino per giungere a manifestar Dio tutto intero. Comechè in tutte le religioni, Dio non lo è interamente in alcuno, e non lo sarà che alla consumazione dei tempi. Non prima di noi, ma dopo noi si troverà l' età dell' oro delle religioni.

La prima forma religiosa è la religione della natura o il feticismo. L' uomo tende a svilupparsi dei vincoli della natura, a

dominarla, d'onde le preghiere, le suppliche, le adorazioni volte ad ogni cosa esterna. La religione degli Indi è la seconda forma di questa religion della natura. Dio, divenuto sostanza determinata, è considerato come una forza che si spande e si diffonde in tutti i sensi. Ma tale sostanzialità non è concepita che dall' immaginazione: nulla è determinato quanto ai suoi rapporti con la natura e con l' uomo. D' onde un misto di sublimissime verità e di miserande superstizioni. Nella religione persiana Dio, o il buon principio, è più precisamente determinato come spirito, ma solo in virtù della sua antitesi al cattivo principio. Nella religione dell' antico Egitto, la personalità di Dio non ha più bisogno d' un atto per mostrarsi qual è. Dio si mostra da sè stesso, ma sta ancora compiutamente indeterminato nella sua forma. Lo si trova ora sotto una forma umana, or sotto quella d' un animale, ed è questa la forma più sublime della religion naturale.

La religione della individualità intellettuale vien dopo. Qui lo spirito si mostra sempre più indipendente dal mondo esterno. Nella religione ebraica Dio e la natura sono precisamente ed anche troppo assolutamente separati. La mitologia greca ne è la seconda forma. Questa religione consacra apertamente la personalità di Dio, che sarà ancor più pronunciata nella religione romana.

Il cristianesimo è la determinazione più sublime dello spirito nella sfera religiosa. La rivelazione non è già un atto di Dio isolato nel tempo: la rivelazione è continua. Nel cristianesimo, sotto il velo dei dommi della trinità e dell'incarnazione, le trasformazioni dello spirito appariscono quasi nudamente. Il cristianesimo incessantemente sviluppasi, nè si può assegnar termine a questo sviluppo.

Pure l' ultimo termine di questo sviluppo dello spirito non è la religione, ma sì bene la filosofia. V' ha senza dubbio fra la religione e la filosofia una certa identità comechè si dirigano a diverse facoltà: la religione si indirige alla fede, la filosofia al raziocinio: il fedele si ferma al simbolo, il filosofo cerca l' idea. Ma colà trovasi l' ultimo termine dello sviluppo dello spirito.

Non dimentichiamo, terminando questa breve analisi, e per non prendere abbaglio sul vero senso di certe parole, la base del sistema di Hegel. Questa base è l' unità, una essenza una: l' essere assoluto, l' idea, la nozione sono sinonimi nel linguaggio filosofico. Il sistema consiste nella legge che unisce fra loro le modificazioni di tale unità, perchè in virtù del moto che l' è proprio, questa unità, uscendo dal suo assoluto riposo, passa per un certo numero di trasformazioni e di limiti: ma al fondo di tutti questi fenomeni l' unità riman sempre identica a sè stessa.

La filosofia tedesca esercitò, in questi ultimi tempi, molta influenza su la filosofia francese, come già abbiamo notato. Le teorie storiche di Schelling e di Hegel segnatamente hanno segnalati rapporti d'analogia colle teorie storiche che abbiamo esposte nei primi capitoli di questo libro. Da una parte e dall'altra lo spirito umano si è presentato come necessaria manifestazione dell'assoluto: sol esso opera quaggiù; crea la storia cogli sviluppi successivi delle sue idee e delle sue potenze, e tutte le sue creazioni sono legittime. Cousin, Michelet, Lerminier, i sansimonisti riproducono tutti con modificazioni diverse, quest'idea fondamentale, che abbiam veduto appartenere ai panteisti tedeschi, e che non è in questi filosofi se non un'applicazione rigorosa del loro principio metafisico. La qual teoria in fatti non può accordarsi che col panteismo: e quando certi scrittori s'avvisano separarla dal suo principio generatore, ne pare non s'intendono da sè medesimi: a' nostri occhi innalzano un edificio senza base. Il panteismo francese si connette al panteismo tedesco, e ne compie la storia.

Studiamoci finalmente comprendere in un sol punto di vista il complesso di questa storia. Dalla più remota antichità il panteismo prende origine in quel clima in cui una natura possente e tutta attrattive avea preso nello spirito e nel cuore dell'uomo il posto di Dio. In nessuna parte con più rigore ed insieme sviluppasi, in nessuna parte lascia nella vita di un popolo orma più profonda. Dall'India il panteismo passa in Egitto, e regna ne' suoi templi. La Grecia toglie all'Egitto i suoi misteri ed insegna agli iniziati il culto del gran Tutto. I tempi della libera manifestazion del pensiero arrivano: il panteismo esce dai santuari e si stabilisce nelle pubbliche scuole. I filosofi che, dopo aver abbandonata la fede e le divine tradizioni, vogliono con animo orgoglioso scandagliare il mistero delle origini, pervengono necessariamente a questa erronea conseguenza.

La scienza per altro era impotente a guarire l'umanità che si moriva: il cristianesimo viene a salvarla: ma non adempie la sua missione se non a costo d'una lotta cominciata al suo nascere e che si perpetua coi secoli. Il panteismo gli contende l'impero dell'uomo, apre scuole accanto alle sue scuole, produce possenti eresie. E vinto però, si nasconde per alcun tempo, e perpetuasi come dottrina secreta attraverso il medio evo. La libertà del risorgimento, la licenza della riforma gli consentono rilevarsi e mostrarsi all'aperto. Ben presto Spinosa gli dà le forme ed il linguaggio del pensiero moderno. Ma all'Alemagna protestante s'appartiene lo sviluppare e l'estendere i suoi principî, lo ap-

plicarli alla storia ed alla vita. La Francia, dimenticato il proprio genio e la propria missione, adotta dalla Germania la sua sapienza anticristiana, antimoderna (1).

In mezzo a queste differenti vicissitudini, il panteismo mostrasi sempre identico a sè stesso ; il suo principal punto di vista non cangia mai, le sue dottrine rimangon sempre le stesse ; si presenta sempre come termine ove fan capo tutti i parziali errori, l' errore che riunisce ed assorbe tutti gli altri.

(1) Non si tratta qui che della Germania panteistica. Noi professiamo la più sincera stima pel carattere tedesco, sì buono, sì leale, e per la buona scienza tedesca, che rese e può rendere ancora i più importanti servigi alla causa cattolica. Sarebbe a desiderarsi che sapessimo sempre più appropriarci questa scienza, che lo spirito francese solo può mettere in opera.

CAPITOLO V.

CONFUTAZIONE DEL PANTEISMO

IL PANTEISMO CONSIDERATO IN SÈ STESSO.

Riduzione dei differenti sistemi del panteismo a due principii fondamentali, o ad un sol principio sotto due forme. — Formola più moderna del panteismo: i più temperati panteisti non possono sfuggire a questa formola. — Quello che avrebbero a fare i panteisti per dimostrare il loro principio. — Esame del panteismo nelle sue prove, nel suo principio e nelle sue consegoenze.

I. Prove del panteismo; esse sono dedotte: 1.° dai bisogni della scienza e dalla sua definizione; 2.° dall'idea dell' unità; 3.° dall' idea dell' assoluto; 4.° dall'idea della sostanza; 5.° dall'idea dell'infinito. È dimostrata l'impotenza di queste prove. Tali idee conducono ad una conclusione che è la negazione del panteismo.

II. Principio del panteismo. È opposto al senso comune; contiene la negazione d' ogni realtà; non spiega nulla; cade in evidenti contraddizioni.

III. Conseguenze del panteismo; 1.° Risultamenti storici; loguismo nell'India; sofisti in Grecia; cieca opposizione dei neoplatonici al cristianesimo; stravaganza e corruzione delle sette gnostiche; morale sansimoniatica. — 2.° Conseguenze logiche. La logica sola può svelarci tutte le conseguenze del panteismo; l'identità universale travolge il senso umano; lo scetticismo è inevitabile. — Il panteismo non è che un ateismo ed un materialismo mascherati. — L'uomo usurpa il posto di Dio. — Risultamenti.

Chi si facesse a cercare ciò che vi possa essere di comune nei differenti sistemi del panteismo di cui abbiamo esposto la storia, troverebbe che sotto un diverso linguaggio, sotto forme diverse, partono tutti da uno stesso principio, ed hanno una dottrina perfettamente identica. Questo principio fondamentale e costitutivo del panteismo è l' unità e l' identità della sostanza. Non esiste che una sola sostanza, di cui il mondo e l' uomo non sono che gli attributi ; ecco l' essenza di tutto il panteismo. Che questa sostanza si chiami poi con Hegel idea o essere ; le si dia il nome d'assoluto e d' identità universale come Schelling ; la si presenti, con Fichte, come l' io assoluto ; con Spinosa, come l' infinito ; con Giordano Bruno e Scot-Erigene, come l' unità suprema, si afferma sempre lo stesso principio, e tutta la diversità sta nei nomi.

Studiando gli alessandrini, i greci, gli orientali, siam condotti ad un medesimo risultamento. Il panteismo dei neoplatonici e quello degli eleati si presentano sotto la forma dell'unità; quello dei vedantisti, sotto quella dell'infinito; ma troviamo pur sempre dappertutto una sola sostanza.

Un secondo principio, conseguenza necessaria del primo, e riprodotto del pari in tutti i sistemi, è la negazione della moltiplicità, del diverso, del finito, che a detta dei panteisti non ci presenta che una mera apparenza. Difatti, se non v' ha che una sola sostanza, questa non si può concepire che sotto la nozione dell'infinito; per cui tutto che ci sembra diverso, relativo, limitato non è nè può essere che un' illusione del nostro spirito. I vedantisti non vedono nel finito che una vasta illusione da che l' uom saggio cerca continuamente emanciparsi. Gli eleati non trovano realtà che nell' unità assoluta, e nel finito non scorgono che contraddizioni. Il mondo, al dir dei neoplatonici, non ha realtà; la realtà non appartiene che alle idee, e le idee si raccolgono in quelle dell' unità suprema. L' unità suprema è pure per Scot-Erigene e per Giordano Bruno la sola vera esistenza; secondo questi filosofi, il tutto è spoglio di realtà. Spinosa non vede di reale che l' infinito.

La grand' arte dei panteisti tedeschi consiste a distruggere le idee fenomenali, le nozioni del finito, opponendo le une alle altre, per non conservare che l' esistenza pura ed assoluta.

La formola più ardita del panteismo, quella degli ultimi metafisici tedeschi, può comprendersi in questi termini: Non havvi che un'esistenza in cui tutto è indeterminato, confuso; in cui non si può affermare alcun che, nulla negare; che non ha nè essere, nè maniera d' essere; che non ha nè sostanza, nè attributi, nè qualità. Quando si comprende attività e passività, quando si distingue spirito da materia, quando si ragiona di intelligenza, di volontà, di personalità si è già ben lungi da questa pura esistenza; perchè tutti questi vocaboli non esprimono che rapporti. Questa esistenza, per un poter ignoto, per una necessità inerente che non si può qualificare, si determina, si limita da sè stessa. Essa diventa l' essere e tutti gli esseri; costituisce il reale e l' ideale, il mondo morale ed il mondo materiale. Tutti gli esseri dell' universo non sono che sviluppi di questa esistenza; essa è ad un tempo l' idea e la luce, la materia e la forza, il moto e la quiete, la moltiplicità e l' unità, il finito e l' infinito. Ma tutte queste esistenze, sebbene contingenti, relative e finite, non hanno nulla di reale, e non sono che apparenze. In mezzo a tutte queste esistenze fenomenali vi è l' esistenza pura; essa è la sola

realtà, sempre indivisibile, identica a sè stessa. In tal modo eccoci ritornati al punto di nostra partenza, all' esistenza pura, indefinibile, senza nome.

Nè credano i meno rigidi panteisti, o piuttosto inconseguenti, torsi a questa formola. Il panteismo temperato vuole accordare a Dio una vita propria e personale, negando però la creazione, ed ammettendo l' eternità e la necessità del mondo. Noi abbiamo provato agli scrittori della *Nuova Enciclopedia* quanto sia illusoria questa pretesa. E per verità chi riconosce una vita propria in Dio, bisogna pure la riconosca infinita; ma allora Dio basta a sè stesso, e il mondo non può essere necessario nè eterno. Se la vita propria di Dio non è infinita, essa non merita il nome di vita, il mondo solo è la vita divina. Ma allora la divinità rientra in quella vaga indeterminazione, in cui non ci presenta più che come forza nascosta e cieca che produce tutti i fenomeni; ed ecco scomparire la personalità divina.

Il panteismo tende dunque ad assorbire il finito nell' infinito, e a spogliare l' infinito da ogni maniera d'essere. Per stabilire questa dottrina, i panteisti hanno due principali asserzioni da dimostrare: la prima, non darsi vera realtà negli esseri finiti, la seconda, non darsi che una sola realtà, l' infinito, o piuttosto l' esistenza. Tutte le prove, tutti i ragionamenti tendenti all' appoggio del loro sistema, si riducono a questo doppio scopo. Noi adunammo queste prove; e siccome il concetto fondamentale del panteismo non ha cangiato, così le prove rimasero press'a poco le stesse. Troviamo fra i vedantisti e gli eleati, la medesima suppellettile di ragioni che si impiegò a' nostri giorni a pro de' moderni sistemi. I panteisti non stabiliscono la loro dottrina sui fatti, sui sentimenti invincibili e sulle credenze universali dell' umana natura. Essi non troverebbero in questi sentimenti e in queste credenze le basi del loro sistema. Le prove di cui vogliono farsi forti sono tolte alle nozioni più astratte dello spirito umano e della metafisica. Analizzano, sminuzzano, anatomizzano queste nozioni per trarne il gran principio dell'unità e dell' identità della sostanza. Bisogna esser destri negli esercizî della dialettica, per seguirli nel logico labirinto in cui si perdono; e se anche i risultamenti del panteismo avessero a diventar popolari, i principî e le prove di questa dottrina non lo saranno giammai.

Esamineremo ora il panteismo nelle sue prove, nel suo principio e nelle sue conseguenze (1).

(1) Per questa discussione bisogna consultare il: Saggio di filosofia di Ancillon; Sunto della storia della filosofia; Fénélon, Esistenza di Dio, Lettere; Malebranche, Discorsi metafisici.

1.° Le prove del panteismo sono arbitrarie ed impotenti.

Queste prove sono dedotte dalle necessità della scienza, dalle idee d'unità, d'assoluto, di sostanza e finalmente dall'idea dell'infinito. L'arte del panteista consiste nel dedurre da queste idee l'identità universale e la sola esistenza dell'assoluto. Noi indagheremo prima la natura e i caratteri di ciascuna di tali idee. Ci sarà facile poi stabilire che la conclusione de' panteisti non emerge da queste idee, che ci conducono anzi ad una conclusione affatto opposta.

Cominciamo dall'esaminare la nozione e la definizione della scienza che ne porgono i panteisti. Essi vollero fare di questa nozione della scienza una base del loro sistema; la quale pretesa risale sino ai vedantisti. La scienza è fine dell'uomo ed il mezzo per lui di giungere alla perfezione per quanto il comporta la sua natura. Ma, secondo i panteisti, non vi ha scienza propriamente detta del limitato, del variabile, del contingente e del relativo. Non havvi che una vera scienza; quella dell'unità, dell'assoluto, dell'infinito. Ammessa anche questa nozione della scienza, i panteisti non avrebbero raggiunto ancora il loro scopo, l'identità universale; ed è per arrivarvi che pretendono che la conoscenza dell'assoluto debba essere immediata e che non possa divenirlo se non in quanto il soggetto e l'obbietto si confondano nella conoscenza, e la conoscenza e l'essere sieno identici. Questo principio fu enunciato formalmente da Parmenide, da Plotino e dai filosofi loro seguaci. Le idee e le realtà per essi sono identiche; Plotino non ammette che lo spirito umano possa conoscere un oggetto distinto da lui; ma, come già osservammo, definisce la conoscenza, l'atto dell'intima coscienza. Questo principio, ammesso e sviluppato di poi da Schelling ed Hegel, divenne base della loro dottrina. Kant aveva spalancato un abisso tra il soggetto e l'obbietto, tra lo spirito che conosce e gli oggetti di sua conoscenza. Esso aveva tolto alle idee tutto il valore oggettivo, e negato allo spirito ogni giudizio sulla realtà delle cose. Da questa dottrina derivava lo scetticismo, ne era conseguenza inevitabile, e Kant, appoggiando le credenze necessarie all'uomo su la sola ragione pratica, aveva fatto la formale confessione dell'impotenza della ragione teorica. I discepoli di questo filosofo vollero sottrarsi a tale scetticismo razionale. A loro avviso, una via unica s'offriva ad essi: dichiarare la conoscenza e l'essere identici; fare scomparire nell'identità assoluta la dualità del soggetto e dell'obbietto. Dunque di questo principio d'identità fecero il fondamento del loro edifizio scientifico, e definirono la scienza l'affermazione dell'*identità universale*.

La quale definizione panteistica della scienza non è che una conseguenza di questo principio d' identità e non può avere maggior valore del principio medesimo. Tale principio discuteremo, e nella sua ruina il vedremo trascinar seco la definizione medesima. Ma ove erigasi tale definizione in principio come s' è tentato di fare, questo processo è il colmo dell'arbitrario. Qual prova in fatti si dà in appoggio di tale preteso principio? Niun' altra che questa: ammetterete la definizione o rinuncierete alla scienza, e per scienza intendesi l' identità assoluta, e si definisce la scienza come conviene ai bisogni ed ai risultamenti del sistema. Ma no, negare l' assoluta identicità non è rinunciare alla scienza. Per abbattere questa prima prova basta confutare la definizione arbitraria della scienza proposta dai panteisti.

Abbiamo l' idea dell' unità, il *me* è uno: distinguiamo oggetti esterni; distinguiamo le nostre rappresentazioni da noi e riferiamo al nostro io tutta la immensità di queste rappresentazioni: riferiamo la varietà all' unità; e perchè abbiamo l' idea dell' unità e la nostra natura intellettuale è una, produciamo l'unità nella scienza dei numeri, la comprendiamo in natura, la ammiriamo nelle arti, la ricerchiamo nella filosofia. L' unità numerica è opera nostra: nasce da noi ed in noi, produce tutta la scienza dei numeri, i suoi dotti calcoli, i suoi maravigliosi risultamenti. Ogni cosa che, nello spazio e nel tempo, nel mondo esterno e nell' interno dell' anima ne pare distinta da tutt' altra cosa, e ne offre limiti determinati di forma e di colore, di carattere e di natura, è da noi separatamente compresa: può esser contata e ricevere l'applicazione della scienza dei numeri. Ammiriamo, amiamo l' unità nelle arti. Un capo d'arte non merita questo nome, se non in quanto l' idea di quest' opera ha preceduta la sua esistenza, e risolvesi in una idea avverata e rivestita di sensibili forme. La varietà nelle arti piace pure all' imaginazione; ma non par tale se non relativamente all' unità che le serve di centro e di punto di unione. Nella natura cerchiamo l'unità di fine e di idea, di cui è espressione, e che le è anteriore. Nelle scienze cerchiamo l' unità di principî; le verità condizionali devono riposare alla fine sur una verità condizionale ed assoluta. Lo studio dell' universo ne manifesta dunque la grande unità, dalla quale tutte le esistenze derivano, ed alla quale vanno a riunirsi. Ma questa unità non è l' unità di esistenza, che suppone il tutto essere assoluto o l' assoluto essere il tutto. Tale è quindi la conchiusione che i panteisti pretendono trar dall'idea dell' unità. Siamo senza dubbio costretti a riferire le unità, di cui tutte le altre non sono se non riflesso ed imagine. Ma conchiudere da que-

sta necessità che tale unità suprema esista sola è un trarre dell' idea dell'unità quello che non contiene, è un abusare di questa idea.

Ma, dicono con Giordano Bruno questi filosofi, tutto ciò che è moltiplicato e composto non è che un insieme di rapporti, e tutto ciò che è relativo non ha vera realtà. La quale seconda asserzione non ha miglior fondamento di quella che abbiam confutata. Di fatto che cos'è un' idea relativa? Un'idea relativa è quella che suppone due termini diversi. Non v' ha idea nè cosa isolata, tutto è unito, tutto s' incatena ; fra questi rapporti altri ne instituiamo, altri troviamo instituiti senz' opera nostra. Tutti i rapporti non esistono se non sotto la condizione d'un primo rapporto, quello dell' io e del non-io. Ma tutto questo sistema di rapporti non essendo che un sistema di condizionali esistenze, dee finalmente dipendere da una assoluta esistenza. L' idea dell' assoluto ne è data come quella del relativo. La eliminazione dei rapporti dà l' idea dell'assoluto in sè stesso ; si possono fare sparire i rapporti, rimarrà l'idea dell' assoluto. Ma ne deriva forse, come i panteisti pretendono, che i rapporti e gli oggetti tra i quali esistono non esistano veramente ? Dal non potersi concepire relativo senza assoluto, deriva che il relativo sia nullo ? Tale conclusione evidentemente non emerge dall'idea dell' assoluto.

Non già dunque nel bisogno d' unità o nell' idea dell' assoluto trovar possono i panteisti conchiudenti argomenti. Gli è vero che non possiamo concepire l' unità senza moltiplicità, relativo senza assoluto : gli è vero che siam costretti riferire i primi ai secondi termini. Ma, costringendoci nel periodo di tali idee non v' ha ragione che ne obblighi a identificar questi termini. Tutt' all' opposto, queste idee sendo le une nelle altre irriducibili, gli oggetti che loro corrispondono devono essere necessariamente distinti.

L' idea della sostanza offrirebbe forse ai panteisti più decisive prove ? Il panteismo tendette sempre verso l'unità di sostanza, e nulla trascurò a spiegare il suo fondamentale principio, la base d'ogni suo concetto. Incredibili e perseveranti tentativi s'operarono a dimostrare che ripugna l'ammettere una sostanza prodotta da un' altra. La prova fu cominciata dai vedantisti e terminata da Spinosa, che produsse tutti i possibili ragionamenti a favore della tesi principale del panteismo. I vedantisti han detto : l'infinito non contenendo in sè il principio della limitazione, gli è certo che non può produrre il finito. Tale è il primo abbozzo di prova. Senofane presenta la stessa idea sotto questa forma : se v' ha cosa fatta, fu fatta o da ciò che era già o da ciò che non

era. Se da ciò che era, allora non fu fatta ma preesisteva ; se da ciò che non era, è impossibile che dal nulla abbiasi un qualche cosa. Spinosa, forte di questo principio, l' ha rivestito delle forme dell' ontologia cartesiana. Abbiamo fatto nel precedente capitolo conoscere il ragionamento di Spinosa in favore dell' unità di sostanza.

Il lettore si ricorderà che Spinosa, anche valendosi del linguaggio cartesiano, cangia essenzialmente la definizione che Cartesio avea data della sostanza. La definizione di Cartesio, mantenendo la distinzione tra il soggetto e la causa, riconosceva nelle creatnre, vere sostanze, comecchè create. Sostanza era quanto concepivasi solo, quanto concepivasi come soggetto, e a cui riferisconsi attributi ; ma può aver bisogno d' una causa creatrice. Spinosa in vece definiva la sostanza ciò che non ha bisogno che di sè stesso per essere concepito ed esistere, e tal definizione fondava sul raziocinio seguente : la produzione d' una sostanza da un' altra ripugna, chè o la sostanza produttrice o la prodotta han gli stessi attributi, e allora non sono distinte, o hanno diversi attribnti, e allora non può comprendersi come l' una sia causa dell' altra, poichè la causa non può produrre ciò ch' ella non contiene. Il principio del non potersi conoscere la distinzione della sostanza se non per la distinzione degli attributi era, come l' abbiam veduto, tolto alla filosofia cartesiana. Cartesio, avea solo stabilito la distinzione dello spirito e della materia, provando esservi tra i loro attributi una essenzial differenza.

Spinosa sostiene dunque che nel caso in cui la sostanza produttrice e la prodotta avessero gli stessi attributi, non sarebbero fra loro distinte. Nessnn dubbio che non sarebbero distinte per essenza, ma il ragionamento non prova che nol potessero essere di numero, che due sostanze esister non possano sotto i medesimi attributi, due sostanze individualmente o numericamente distinte. Nella seconda ipotesi, se gli è vero che la causa deve contenere ciò che è nell' effetto, non ne segue che debba contenerla nella stessa maniera e sotto la stessa forma. La causa infinita può contenere sotto un modo perfetto ed infinito quanto comunica ai suoi effetti sotto un modo finito. Da altra parte, quantunque le sostanze prodotte abbiano gli stessi attribnti della sostanza producente, perciò che trovansi eminentemente in quella, hanno nondimeno attributi essenzialmente diversi in quanto ciò che in esse è imperfetto, è perfetto nella loro causa. È inutile il notare come la risposta alla argomentazione di Spinosa s' applichi per egual modo a quella degli eleati e dei vedantisti.

La qual risposta dei cartesiani all' argomento di Spinosa ne

sembra solida, che che se ne dica. Spinosa vuol stabilire non esservi che un solo soggetto, una sola sostanza nel mondo, per ciò che la causa deve contenere i suoi effetti. I cartesiani accordano questo principio spiegandolo, e la spiegazione basta per abbattere il ragionamento di Spinosa. Si comprende di fatto come Dio, l'essere infinito, possegga tutte le perfezioni in un grado illimitato. L'onnipotenza, l'operosità creatrice, la casualità suprema, la perfetta libertà sono inseparabili da questa nozione dell'infinito. Ma allora bisogna riconoscere che Dio quando gli piace e come gli piace, può far esistere quando non esisteva, ma che avea la sua ragion d'essere nelle idee e nei divini voleri. Il modo di questa divina produzione rimarrà sempre nascosto alle intelligenze finite, e negar volendo questo mistero, i panteisti, come il vedremo, son costretti a cadere in palpabili assurdità.

Leibnitz ne dà una seconda risposta all'argomento dell'ebreo olandese. Abbiam veduto come questo argomento volea annodarsi alla definizion cartesiana della sostanza, definizione che parve a Leibnitz falsa e pericolosa: volle riformarla e con essa tutta la filosofia.

« A rischiarar l'idea della sostanza, dice Leibnitz, bisogna risalire a quella della forza o dell'energia, la cui applicazione è oggetto d'una scienza particolare chiamata dinamica. La forza attiva operante non è la potenza nuda della scuola. La vera forza attiva contiene l'azione in sè medesima. Questa forza operante è inerente ad ogni sostanza che non può esser tale un solo momento senza agire, e ciò dicasi tanto delle sostanze corporee, quanto delle spirituali.

Leibnitz definisce dunque la sostanza colla forza : ogni forza è una sostanza, ogni sostanza una forza, ogni forza produce un atto che le appartiene. Ora gli è evidente esservi nel mondo una infinità di azioni, quindi di forze e di sostanze. Spinosa è dunque assurdo, quando non vede nel mondo che una sola sostanza. Il suo argomento rimove ogni arbitraria definizione da noi data della sostanza. Leibnitz oppone una definizione tratta dall'esperienza, e appoggiata sull'intimo senso. Perchè, come nota Maine de Biran, concepiamo la sostanza, non la sentiamo, non la scorgiamo intimamente, mentre scorgiamo in noi la forza ed in pari tempo la concepiamo fuori di noi e nell'oggetto.

L'abuso maggiore che i panteisti abbian fatto dei metafisici principî trovasi forse nel modo con cui hanno presentato l'idea dell'infinito.

Trovo in mezzo della mia ragione un'idea sovrana : essere d'un giorno io concepisco l'eterno : variabile e cangiante, pieno

di imperfezioni, limitato da tutto ciò che mi circonda, dipendente da ogni mio bisogno, ho l'idea dell'assoluto, dell'invariabile, di una perfezione sovrana, di un essere senza restrizioni e senza limiti: in una parola ho l'idea dell'infinito. Questa idea è positivissima nel mio spirito, chè l'imperfetto suppone il perfetto, di cui non è che una negazione, come il finito suppone l'infinito. È un'idea distintissima, perchè astraggo l'infinito e nego di esso con invincibile franchezza tutto ciò che non gli può convenire. Mi si diano immensi spazî, si moltiplichino i numeri, si colpisca la mia imaginazione colla moltitudine infinita degli esseri e dei mondi, potrei sempre aggiungere uno spazio a questi spazî, un numero a questi numeri, esseri a questi esseri, mondi a questi mondi: quindi ravvisar non potrei in queste cose l'infinito di cui ho l'idea, al quale nulla posso aggiungere, dal quale non posso toglier nulla. L'infinito è dunque perfettamente uno, perfettamente semplice, perfettamente indivisibile. Quand'io parlo di lui, son compreso; tutti gli uomini portano dunque al pari di me in fondo alla loro coscienza, questa grande ed incorruttibile idea. Qual maraviglia ch'io sia capace d'una tale idea? Dinanzi a lei son confuso, vengo meno: dinanzi a lei il mondo intero s'inabissa e svanisce come larva dell'essere, come un non-essere. Non posso cancellar questa idea, non valgo a distruggerla, domina la mia ragione, mi comanda, che dico? non posso pensare, non posso parlare senza incessantemente affermarla. D'onde viene quest'idea forte, questa idea che soverchia il mondo intero? Certo io non l'ho fatta, certo il mondo non me l'ha data: il mondo ed io siam sì piccoli, sì poca cosa, un vero nulla rispetto ad essa. Bisogna dunque che lo stesso infinito produca nel mio animo questa grande idea di sè stesso. Bisogna che si manifesti alla mia ragione.

La qual grande idea dell'infinito contiene tutte le infinite perfezioni nella semplicità più assoluta, più inalterabile dell'essere.

Abbiamo dunque l'idea dell'infinito, e l'infinito stesso che la produce nel nostro intelletto, e si manifesta così alla nostra ragione ed al nostro cuore. I panteisti non negano direttamente l'infinito: lo esaltano invece ma per invilirlo e distruggerlo poi. A detta di questi filosofi l'infinito è tutto, l'infinito assorbe tutto, l'infinito solo è, il finito non è che una apparenza, un'illusione, non ha vera realtà. A confortare la loro opinione han detto: L'infinito tutto comprende, nulla si concepisce fuori di lui: tutto dunque che esiste è infinito. Sicchè fuori di lui non vi è vera esistenza. Sì, senza dubbio, l'infinito tutto comprende; tutta la

realtà dell' essere è in lui, tutte le perfezioni sono in lui ad un grado illimitato. Ma concludere da ciò che solo l' infinito è, che fuor di lui non esistono esseri da lui distinti e reali, è un negare la fecondità dello infinito, è un fare l' infinito sterile. Trae maggior perfezione dal poter liberamente produrre, e senza necessità, alcun che di distinto da sè che dal non poterlo. V' ha una infinita distanza dal nulla all' essere : far passare qualche cosa dall' uno all' altro non può essere che un' azione infinita. V' ha dunque una distanza infinita tra un essere fecondo ed uno sterile ; dunque tutto ciò che è sterile non è infinito ; dunque l' infinito è fecondo, cioè possente a far esistere ciò che non era. Io esisto e sento di non essere l'infinito ; dunque non sono necessario all' infinito ; ma se non sono necessario all' infinito sono da lui distinto. Su qual fondamento si posa l' asserzione che non possono trovarsi fuori dell' infinito vere esistenze ? Credesi senza dubbio togliere qualche cosa all' infinito, diminuire la sua perfezione sovrana, riconoscendo realtà distinte dalla sua. Ma se partiamo dall' idea che l' infinito produce tutto quanto è fuori di lui, che in grado eminente contiene, sotto un modo infinito, le perfezioni che comunica in un grado limitato ; quando invece, come proveremo, identificando il finito coll' infinito si abbassa l' infinito, lo si degrada, lo si distrugge per quanto è possibile, chi non vede come la esistenza reale e distinta del finito, anzi che nuocere alla perfezione dell' infinito si collega alla sua vera nozione ?

I panteisti insistono però studiandosi dimostrare la non realtà del finito. « I limiti, dicon essi, non hanno esistenza assoluta : in fatto non sono niente. Il finito non potrebbe essere limitazione dello infinito perchè come il nulla potrebbe mai limitar ciò che è ? Solo con un' astrazione dal tutto diamo origine ai limiti delle cose, riferendone le posizioni le une alle altre ». Il finito non potrebbe senza dubbio limitare l' infinito : l' infinito è l' essere illimitato. Non si tratta di ciò : si tratta di sapere se la realtà del finito è contraddittoria colla nozione dell' infinito. I limiti non son nulla, dicono i panteisti : non sono che astrazioni, che situazioni dello spirito. I limiti come limiti non sono nulla : ma gli esseri limitati non son qualche cosa, non possedono una porzione di vita, di forza, d' intelligenza ? Possiamo negare di buona fede, possiamo in noi distruggere questo sentimento invincibile della realtà delle cose, della realtà del nostro *io* e del mondo ? Che contraddizione implica dunque il riconoscere questa realtà delle esistenze, che negar non possiamo senza mentire a noi stessi, senza uscire dalla natura umana ? Che contraddizione implica l' ammettere la fecondità dell' infinito, il far derivare

il finito dall' infinito ? La vera contraddizione non sta forse nel confonderli ?

Ma prima di esaminare la nozione panteistica dell' infinito, prima di dimostrare quanto nel principio panteistico v'ba di opposto al senso umano, di contraddittorio e di assurdo, gli è necessario distruggere la bassa idea che certi panteisti materialisti si formano dell' infinito, lorchè lo collocano nella totalità degli esseri. Fénélon ha vigorosamente combattuto questo error grossolano, e ne sarà di guida in questa parte della discussione.

« Gli è inutile, dicono questi filosofi, aggiungere all' universo una natura incomprensibile che chiamasi Dio, se troviamo nella totalità degli esseri tutti gli attributi proprii alla perfezione infinita e sovrana di cui abbiamo l' idea, e di cui siamo costretti riconoscere l' esistenza. La collezione degli esseri è infinita nel suo tutto, e contiene infinite perfezioni. È indivisibile ed una, perchè la separazione delle parti tra loro non è che un cangiamento di situazione, di relazione : le parti non sono separate dal tutto. È immutabile, invariabile, perchè non corrisponde a nessun corpo straniero, e nel suo tutto è perfettamente immobile. E però io raccolgo in questo tutto infinito le perfezioni d'una natura semplice e indivisibile e tutte le maraviglie di una divisibile e variabil natura ».

Rispondiamo coll' arcivescovo di Cambray non trovarsi nella totalità degli esseri finiti l' immutabilità, l' unità, la perfezion sovrana che caratterizzano l' infinito. Questo tutto, questa totalità che ci si dà pel vero infinito, non è già una larva nè un essere astratto, è, e non può essere altro, che la collezion delle parti. Dunque se tutte le parti si muovono, anche il tutto, che altro non è se non tutte le parti prese insieme, si muove. Ora gli è evidente, che un tutto che cangia perpetuamente non potrebbe soddisfar l' idea che abbiamo della infinita perfezione. Perchè un essere semplice ed immutabile, che non ha alcuna modificazione, perchè non ha nè parti, nè limiti, che non ha in sè nè cangiamento nè ombra di cangiamento, e che contiene tutte le perfezioni di tutte le modificazioni più svariate nella sua perfetta ed immutabile semplicità, è più perfetta che questo infinito ed eterno complesso di esseri cangianti, limitati e d' alcuna consistenza incapaci.

Un insieme di parti realmente distinte le une dalle altre, non può già essere quell' unità sovrana e infinita di cui abbiamo l' idea. Questa unità assoluta non si trova in alcuna delle parti di questo mondo prese separatamente, come potrebbe dunque trovarsi nel loro insieme ? Siccome nessuno sforzo può trar l' asso-

luto e il necessario dal relativo e dal contingente, così la pluralità vada quante volte pur si vuole moltiplicandosi, non avrem mai l' unità, ma sibbene la totalità (1).

Qualunque composto non può essere il vero infinito. Difatto qualunque composto avendo parti, l'una delle quali non è l'altra, l' una delle quali ha l' esistenza indipendente dall'altra, posso nettamente concepire la non esistenza dell' una di queste parti. Pure gli è manifesto che non concependo più questa parte come esistente ed unita alle altre, diminuisco il tutto. Un tutto diminuito non è infinito.

Tutto ciò che ha parti reali, limitate e mensurabili non può comporre che qualche cosa di finito: ogni numero collettivo e ordinale non può mai essere infinito, perchè si può sempre diminuire questo numero o aumentarlo. D'altra parte l'idea della totalità infinita non soddisfa l' idea della sovrana perfezione: perchè un solo essere che senza parti esistesse infinitamente, sarebbe infinitamente più perfetto. Non possiam dunque fermarci che all'idea dell' infinito semplice ed indivisibile, immutabile e senza alcuna modificazione, d' un infinito sempre uno e sempre il medesimo. E però sparisce la larva d' infinito che i panteisti materialisti collocano nella totalità degli esseri e che sostituir vorrebbero al vero infinito.

Abbiamo disaminato il panteismo ne' suoi mezzi di prova: crediamo aver dimostrato quanto arbitrarii sieno e difettosi i loro argomenti. Ora verseremo sul principio stesso del panteismo.

2.° Il principio del panteismo è opposto al senso comune: nega ogni realtà, nulla spiega, e cade in palpabili contraddizioni.

Ricordiamo in poche parole quanto fu detto, lorchè abbiamo dimostrato come i diversi sistemi di panteismo riducevansi tutti allo stesso principio. Abbiamo riconosciuto che questo principio fondamentale era l' unità e l' identità della sostanza. Spinosa dotò questa infinita sostanza degli attributi necessarii dell' estensione e del pensiero. Spingendo più in là l'astrazione, Schelling ed Hegel spogliarono la infinita sostanza d' ogni attributo, d' ogni qualità: loro non è rimasto che l'esistenza senza soggetto, senza essere esistente; l' esistenza nel senso più indeterminato e più vago. Questa sostanza, questa esistenza produce col suo sviluppo necessario l' infinita moltitudine dei fenomeni che compongono l' universo; ma al fondo di tutti i fenomeni trovasi l'esistenza universale, sempre identica a sè stessa. Se si vuole, i panteisti chiameranno Dio tale esistenza: ma dandole questo nome

(1) V. l'Art. di Cousin intorno a Senofane.

le negheranno la personalità, l' intelligenza, la volontà, la libertà, una vita propria. Negando la personalità di Dio, i panteisti negano al mondo la realtà trascendente. Sviluppo necessario della sostanza infinita, dell'esistenza assoluta, il mondo, come multiplo e finito, non esiste realmente. Non v' ha realtà che nella esistenza assoluta.

Il panteismo temperato non può sfuggire ad alcuna di queste logiche necessità ; è costretto negare a Dio una vita propria, la personalità ; confonderlo col mondo. Ma allora, non v' ha nel mondo che una sola sostanza ; e questa sostanza, infinita di sua natura, non ne sembra finita se non per un' illusione del nostro animo. E però pei panteisti moderati il finito non è realtà.

La qual generale dottrina del panteismo può ridursi a questa proposizione : vi sono esistenze finite, determinate senza realtà, ed una esistenza assoluta ed infinita, della quale nulla si può affermare o negare. Or questa proposizione, che è l'essenza del panteismo, è in diretta opposizione col senso comune dell' umanità. Avete un bel negare la realtà del mondo, la umana personalità ; avete un bel sostenere che queste cose si riducono ad apparenze, l' umanità crede e incessantemente afferma l' una e l'altra. Crede alla realtà del mondo come a quella del *me*; crede darsi negli esseri indifferenze reali. Tutti i ragionamenti possibili vengon meno contro questa invincibile credenza. L' umanità crede allo infinito come crede al finito, a Dio come al mondo. Crede ad una causa sovranamente intelligente, saggia, giusta, buona, ad una causa dotata di personalità : tale credenza è la base della sua vita morale, delle sue speranze. L' umanità non acconsentirà mai a sostituire a Dio le nozioni astratte della sostanza e della vita, che appena comprende, non acconsentirà mai ad adorarle. I panteisti non possono nè distruggere, nè spiegare queste credenze : hanno un bel discorrere sul finito e l'infinito, un bel l' assorbire l' uno nell' altro, un bel negare l' uno e l' altro: l'umanità segue sua via senza darsi pensiero delle loro ciance, e crede con fede ferma ed inconcussa all' una ed all' altra.

In ogni filosofica indagine, deve partire dal senso comune e tornare al senso comune, chi non vuol dare in stravaganze. Direttamente opposto al senso comune, il panteismo non è e non può essere che una colpevole stravaganza.

Di fatto che possono essere in sè medesima la sostanza impersonale di Spinosa, l'esistenza assoluta di Schelling, l'idea pura di Hegel ? Separatele da ogni attributo, da ogni modificazione, da ogni determinazione, separatele dall' estensione e dal pensiero, dall' ideale e dal vero, separatele dal mondo, che vi rima-

ne? Una pura nozione, un'astrazione metafisica, senza vita, senza valore. Credete cogliere una realtà e non prendete che un'ombra, credete pensare e non fate che sognare. Unitele al mondo, unite la sostanza al modo, l'esistenza all'essere, l'unità alla moltiplicità, l'infinito al finito, e siete, a detta di questi filosofi, nel dominio dell'illusione, dell'apparenza; siete nei fenomeni. Credete toccar la realtà, e non palpate che fantasmi: credete affermare e non fate che negare... Con tali principii Dio sparisce, il mio ed il mondo svaniscono: l'abisso dell'assoluto inesorabile c'inghiotte.

Notiamo che le idee dell'infinito ne sono date simultaneamente con quelle del finito, che ne sono inseparabili: che se le seconde non hanno alcuna realtà, nè le prime pure possono averne. Le une e le altre ci compariscono nell'*io*. Se l'*io* non è reale, perchè il sarebbero le idee che manifesta? Perchè avrebbero maggior realtà che lo stesso *io*?

Ma ammettiamo per un istante il principio dei panteisti, la realtà dell'infinito solo, avran forse progredito? Rimarranno sempre a spiegarsi i fenomeni, la nostra credenza alla realtà dell'*io* e del mondo, l'esistenza apparente del finito. Qual causa obbliga l'infinito ad uscire dalla sua immutabile quiete, dalla sua profondità senza fondo, per stabilire la moltiplicità degli esseri? Che cosa può obbligar l'infinito a limitar sè stesso per produrre il finito? Perchè l'unità divina viene ella a rompersi in una diversità infinita? Nei principii panteistici non si troverà mai la ragione di questo sviluppo, di questa apparenza che chiamiamo il finito.

Il qual mistero non è il solo in che ci avveniamo nel simbolo panteistico. Il mondo ne sembra un lavoro ben ordinato, ove troviamo una infinità di prove di sapienza e di ragione. Questo fatto, che ne maraviglia, ne conduce direttamente all'idea d'un piano del mondo, all'ideale del mondo, preconcetto in una armoniosa intelligenza. Il buon senso ne deduce l'esistenza di una causa infinitamente intelligente, infinitamente possente. I panteisti, al contrario, negando la personalità alla causa del mondo, non veggono dappertutto che l'atto d'una cieca necessità. Dio, a detta loro, non si conosce che nella ragione umana: si sviluppa, si fa a norma dei progressi di questa ragione. La ragione umana forma dunque un piano che non fu fatto: riconosce un disegno che non fu formato, e con tutto ciò un piano ed un disegno suppongono una intelligenza... La causa del mondo non ha dunque alcuna proporzione coll'effetto: l'effetto non ha alcuna analogia con la causa: e il mondo ne apparisce un effetto senza causa, o una causa senza effetto.

Lo Spirito umano è inesplicabile al pari del mondo, colla scorta dei principii che combattiamo : difatto v' ha in certe nostre idee un carattere d' indipendenza, di necessità, d'immutabilità, che prova il loro valore obbiettivo. Fra queste idee, quella dell' infinita perfezione è senza dubbio la più maravigliosa come la più magnifica. Ogni teoria filosofica deve spiegar queste idee, e mostrarci l' oggetto che lor necessariamente corrisponde. Perchè se queste idee non avessero un oggetto reale che loro corrispondesse, lo spirito umano sarebbe in un error necessario, e lo scetticismo diverrebbe la sola saggezza. Or il panteismo affermando l' infinito lo distrugge. Considerato in sè stesso non è che una nozione senza valore. Manifestato nel mondo, non è più esso stesso : l' infinito diventa finito, il regno dell' illusione comincia. L' infinita perfezione non esiste dunque. Non abbiamo modo alcuno di conoscerlo : le nostre idee son bugiarde, ogni verità ne sfugge.

Ma non basta : queste proposizioni, il finito non è che l' infinito sotto altro aspetto, l' infinito diventa finito, il finito e l' infinito sono identici : queste proposizioni, dico, che riepilogano tutto il panteismo, non presentano una contraddizione palpabile, una manifesta assurdità ? Che cos' è l' infinito ? Ciò che non è suscettibile d' aumento o di diminuzione. Che cos' è il finito ? Ciò invece al quale si può sempre aggiungere o sottrarre. E però quanto non può essere aumentato o diminuito, sarà identicamente quanto può essere aumentato o diminuito ; l' illimitato sarà identico al limitato ? Ma ciò non è un affermare e negare in pari tempo la medesima cosa? Non è un contraddire, un cader nell' assurdo, un far guerra al senso comune ?

Il panteismo è dunque in aperta contraddizione con la ragione e la logica della quale nega le idee, di cui abbatte tutti i principii : con la personalità umana che non può fare sparire e che non può spiegare ; colla realtà del mondo sensibile che nega, senza darci a comprendere come questo fenomeno esista e come ne dia il sentimento della realtà. È ancora in contraddizione colla nozione dell' essere assoluto, perchè siccome gli ricusa la personalità e non afferma nulla di lui, sostituisce all' essere l' esistenza, e si svapora nella astrazione.

Il panteismo che vuol tutto spiegare cade pure in palpabili contraddizioni ; e queste contraddizioni sostituisce ai misteri impenetrabili dell' umano pensiero. L' esistenza d' un Dio persona, creatore dell' universo, presenta senza dubbio misteri alla limitata ragione dell' uomo : ma questi misteri non han nulla di contraddittorio in sè medesimi, nè d' opposto alle invincibili creden-

ze di nostra natura. « Il *me*, l'universo e Dio dati nella sintesi primitiva : l'unità misteriosa di Dio che ne offre il principio dell'universo e del me ; Dio, la realtà suprema, che dà la realtà all'universo ed al me, senza che mai si possa sperare di determinare come lor sia stata data, come lor la conservi, in che il lor genere di realtà differisca dal suo : tale sarà il risultamento di ogni filosofia, che da una base senza edificio, o un edificio senza tetto potrà trar quel partito che da un edificio o da un tetto senza base. In tutti i sistemi sull'universo, vi sono inestricabili difficoltà ed insolubili enigmi : ma almeno nel teismo si conservano gli esseri, e si ammette l'essere per eccellenza; mentre nelle teorie panteistiche si ha per risultamento delle ombre ed un sostantivo. Nel teismo non si spiegano i fatti, ma non si contraddicono : e senza aver la catena che unisce il condizionale all'incondizionale, si tengono le estremità di questa catena. Si ammette la varietà e l'unità senza sagrificar l'una all'altra e senza pretendere di conoscere come l'una produca l'altra : non si fa sparire la varietà per avere una unità sterile, spoglia di attributi e in contraddizione col tutto che si voleva comprendere cercando di stabilirlo (1).

Dopo aver trattato del panteismo nelle sue prove e nel suo principio, ne rimane a cercarne le conseguenze.

3.° Il panteismo è assurdo e funesto delle sue conseguenze.

La verità è ciò che è : l'errore è ciò che non è. Un principio erroneo deve necessariamente contener conseguenze funeste, cioè opposte alla vera natura degli esseri, sovversive dei loro rapporti, distruttive anche del loro essere. Se non si potesse svolgere l'error d'un principio, basterebbe provare i pericoli delle suo conseguenze a dimostrarne la falsità, perchè la verità non può nnocere agli uomini. Siamo ridotti a questi termini col panteismo ; abbiamo dimostrato l'insufficienza delle sue prove, l'assurdità del suo principio: i danni emergenti dalle sue conseguenze daranno compimento a questa dimostrazione. Due vie si aprono in tale studio, la storia e la logica. La storia ne mostra il panteismo in azione, ne scopre i suoi pratici risultamenti : la logica conferma la storia e la corrobora. Comincieremo da una sposizione storica.

Come abbiam veduto il panteismo s'è prodotto parecchie volte nella storia. Quali ne furono gli effetti ? Giovò a migliorar gli uomini ? Oppure si mostrò solo come un morbo pericoloso dello spirito umano ? Son queste importanti domande alle quali

(1) Ancillon, tom. II.

i fatti devono rispondere e che ne sembra utile il trattare prima d'esporre le logiche conseguenze. L'India, la Grecia, Alessandria, la Francia, la Germania, furono i successivi teatri di questa filosofia : ne cercheremo i risultamenti in queste diverse contrade.

Lo spirito di filosofica conseguenza non mai forse fu spinto più oltre, quanto fra gli Indi ; e però in questo popolo troviamo il meraviglioso fenomeno dell' *ioguismo*. L' *iogui* è un solitario che per giungere alla più compiuta unione coll' infinito, si separa dall' umana società, abbandona tutte le cure della vita, si sveste d' ogni operosità, d' ogni pensiero distinto, e interamente si assorbe nella sola contemplazione dell' *io* infinito. Le foreste, le solitudini dell'India, i dintorni de'luoghi sacri son popolati da parecchie centinaia d'estatici, che rimangono talvolta parecchi anni nella stessa posizione. Il poeta Kalidas, ne fa, nella *Sacontala*, la pittura d' un celebre *iogui*. Re Dushmanta domanda al conduttore del carro d' Indra, ove sia il santo ritiro di quel ch' egli cerca : a cui l' altro risponde : « Va oltre questo sacro bosco, là dove tu vedi un piccolo *iogui*, dalla folta ed arruffata capellatura, starsi immobile cogli occhi fissi sul disco del sole : guardalo bene : il suo corpo è quasi coperto d' argilla che i termiti depongono : una pelle di serpente gli tiene vece di cinto sacerdotale e ne stringe i lombi : rami frondosi e nodosi si attorcigliano al suo collo e nidi d' uccelli ne coprono le spalle. » Schlegel nota che non dobbiamo prender tutto ciò per una esagerazione poetica od un capriccio della imaginazione ; troppi testimonii oculari confermano tal fatto e lo raccontano con parole affatto somiglianti. In questo stato d' estasi compiuta e di aberrazione mentale, il panteismo indiano fondò l' ideale dell' umana perfezione. Non si può anche considerare come effetto delle dottrine panteistiche l' immobilità totale in cui il popolo indiano è caduto, e la specie di degradazione che fu necessaria conseguenza di questo stato ?

Dopo l' India troviamo il panteismo in Grecia, ove sono due epoche principali, quella degli eleati e quella dei neoplatonici. Fra le diverse cause che condussero in Grecia l'epoca dei sofisti sì fatali alle menti ed alla moralità dei Greci, gli storici della filosofia considerarono come principale le dottrine e gli esempi degli eleati panteistici. Protagora, primo ed eminente fra i sofisti, è collocato, dalla più parte degli storici, fra i filosofi di questa scuola : Gorgia era discepolo d' Empedocle ; Aristotele s'associò a Senofonte ed a Zenone. Da un altro canto, vediamo Zenone e Melisso annoverati da Socrate fra i sofisti : « i quali sofisti, a detta d' Aristotile, erano uomini bramosi piuttosto d'esser tenu-

ti per dotti, che d'esserlo in fatto. L'arte sofistica, dic'egli, è una saggezza apparente, ma che non ha nulla di reale; il sofista è colui che cerca ottenere un guadagno col professar quest'arte (1) ». Avidi d'oro, di credito e di gloria, disputano su tutto, tutte le verità rendono problematiche; corruttori della gioventù e nemici della patria, i sofisti avrebbero per sempre screditato la filosofia, se Socrate, armato della sua sanguinosa ironia, non avesse confuso questi uomini corrotti e vani, e fatte segno d'abbominio le loro dottrine alla gioventù.

Nessuno ricuserà ai neoplatonici la potenza del genio; nei loro scritti rinvengonsi molte sublimi e feconde verità. Pure l'influenza di questi filosofi è stata ben più funesta che utile. Nemici acerrimi e calunniatori sfacciati del cristianesimo, se la sua luce non si estinse sin dalla sua aurora, non fu per difetto di lor volontà; eglino avrebbero privato il mondo dei suoi beneficii. Tutte le superstizioni e tutte le corruzioni del politeismo, le più assurde pratiche della teurgia e della magia, in questi filosofi trovarono e difensori e propagatori. Avrebbero voluto arrestare il mondo nel suo progresso, e ritenere l'umanità nelle tenebre dell'idolatria. Se la loro insensata intrapresa fosse a bene riuscita, adoreremmo ancora Giove e Venere; la maggior parte del genere umano gemerebbe ancora tra i ceppi della schiavitù; nessuno dei progressi cagionati dal cristianesimo si sarebbe avverato. Giuliano imperatore, discepolo entusiasta di questi filosofi, ci mostra la più viva personificazione di queste tendenze assurde e retrograde. L'apostata fu vinto; ma il panteismo, a quest'epoca, non si mostra meno nemico di qualunque miglioramento e vero progresso.

Nulla eguaglia la stravaganza e la corruzione della maggior parte delle sette gnostiche contemporanee del neoplatonicismo. Ne daremo qualche esempio (2). I carpocraziani non ammettevano azioni corporali buone o cattive; l'inclinazione o l'educazione decidevano de' loro costumi: questi erano generalmente corrotti. Molti di questi settarii consideravano i più sozzi piaceri come una specie di tributo che l'anima doveva agli angeli creatori, e che bisognava pagare per riavere la originale libertà; in questa maniera le azioni più infami divenivano atti di virtù. Gli angeli creatori, a detta di questi fanatici, erano nemici che dilettavansi veder gli uomini andar in traccia di piaceri e abbandonarvisi. A scansar la cura di resistere ai loro attacchi, seguiva-

(1) De Gerando, tom. II.

(2) V. Clemente Alessandrino, lib. 3, Strom. — Pluquet, Dizionario delle eresie.

no ogni loro desiderio. Epifane, figlio di Carpocrate, avea imaginato una specie di panteismo politico, avente per base l'unità sociale assoluta, colla distruzione della proprietà e del matrimonio, al che sostituiva la comunione delle donne e dei beni.

Marco, discepolo di Valentino (1), sembra aver spinto l'impudenza e la corruzione ai loro estremi. Pretendeva aver il potere di operar miracoli, diceva la sorgente della grazia esser in lui. Sulle donne esercitava prevalenza inaudita; le più ricche, le più belle, le più illustri s'abbandonavano a lui, la sua setta fece incredibili progressi nell'Asia e lungo il Rodano, ov'era ancora considerabilissima ai tempi di s. Ireneo e di s. Epifane. Per preparare le donne alla venuta dello Spirito Santo, Marco faceva trangugiare ad esse pozioni che credeva atte ad inspirar loro disposizioni favorevoli alle proprie passioni.

I discepoli di Marco perpetuarono la sua dottrina col mezzo dei prestigi, e della licenza della morale e dei costumi. Insegnavano che tutto era permesso ai discepoli di Marco, e pretendevano con certe invocazioni, rendersi invisibili ed impalpabili. Quest'ultimo prestigio sembra esser stato trovato per calmare i timori di alcune donne, che un resto di pudore impediva di abbandonarsi loro senza ritegno. S. Ireneo ci ha conservato una preghiera che facevano sommessamente prima di darsi in braccio al piacere: fatta questa preghiera, erano persuasi che il silenzio e la saggezza stendessero sovr' essi impenetrabil velo.

Nel medio evo il panteismo apparve di raro; isolato in questi secoli di fede e di carità, non potè sviluppar intieramente le sue pratiche conseguenze. Ma e non si potrebbe riguardare come effetto di queste dottrine la corruzione morale, sì giustamente rimproverata ai Templari, e che fu principal cagione dell'abolizione di quest' Ordine famoso? I dotti lavori di Hammer dimostrarono ad evidenza la trasmissione delle dottrine gnostiche attraverso del medio evo, operata dalle società secrete, alle quali l'ordine del Tempio aderiva. Si sa che queste misteriose società si sono perpetuate fino ai nostri giorni.

Sebbene lo spirito occidentale, spirito eminentemente attivo e fortemente impressionato dal cristianesimo, respinga le applicazioni pratiche del panteismo, pure ne ha subito le influenze, ed abbiamo potuto constatare, nella prefazione di quest'opera, l'azione funesta di tale dottrina sullo spirito ed i costumi del tempo. Se ai progressi di tali opinioni non si pone un argine, il male si estenderà e si accrescerà a non dubitarne.

(1) Epifane, Eresie, 39.

Possiamo addurre per sintomo e per prova le tendenze sociali e morali del sansimonismo, che fu, almeno in Francia, la manifestazione più luminosa del panteismo contemporaneo.

Partendo dalla noziono panteistica, il sansimonismo doveva ammettere l'eguaglianza, l'identità stessa dello spirito e della materia, doveva negare altresì qualunque assoluta distinzione di bene e di male. Ammesso una volta questo principio inevitabile, per quanti sforzi si facessero, e malgrado lodevoli intenzioni, non si poteva sfuggire all' immoralità teorica. I sansimonisti erano piuttosto uomini traviati, che immorali, ma fu lor forza subissero le logiche necessità che si erano formate (1).

Ligii allo spirito di loro dottrina, i discepoli di Sansimone proponeansi a meta dei loro sforzi la *redenzione della carne ;* espressione consacrata. Stupendo svilnppo dello spirito, il cristianesimo, essi dicevano, aveva colpita la materia e la carne del suo anatema, e posta in questa parte dell' esistenza l' origine e l' essenza del male ; la dottrina del Dio, puro spirito, aveva condotto questo risultamento. Ciò asserendo, questi filosofi sì mostravano o ingiusti verso il cristianesimo od ignoranti de' suoi dogmi. La materia e lo spirito furono del pari creati da Dio; il male non è una sostanza ; non è che l' abuso della libertà, la rivolta della creatura contro le eterne leggi dell'ordine. Questa rivolta genera il disordinè, e trae seco la degradazione degli esseri ; il patimento ed il dolore tengon dietro al disordine ed alla degradazione. Havvi disordino tanto nello spirito quanto nel corpo ; il cristiano deve dirigere la sua ragione ed i suoi sensi, combattere l' orgoglio della prima, reprimere e regolare, secondo le leggi dell' ordino immutabile, le cieche voglie dei secondi.

Mal conoscendo questa dottrina, i sansimonisti volevano redimere la carne dalla maledizione sur essa fulminata. Una nuova morale era necessaria, essendo incompleta la morale cristiana, e per ciò stesso erronea e funesta. Il principio della nnova morale era la legittimità e lo svilnppo armonico di tutte le facoltà, di tutte le passioni. Lo passioni sensuali dovevano esser soddisfatte pienamente, e così i sentimenti del cuore ed i bisogni della ragione. Ma un eterno ostacolo si presentava ai nostri riformatori nell'istituzione del matrimonio quale il cristianesimo l'ha fatta. In quella guisa che il diritto di proprietà, inceppava lo sviluppo delle nuove dottrine sociali, così il legame del matrimonio attutava o sviava il libero slancio delle passioni le più care al cuore. Queste due istituzioni dovevano dunque esser combattute ed

(1) Vedi Morale sansim., aprile 1832.

annullate. Circa al matrimonio, i nostri filosofi osservavano esservi alcuni uomini dalle passioni profonde, e dalle costanti affezioni; altri invece esser l'incostanza medesima, ed aver del continuo bisogno di nuovi oggetti a soddisfare il loro cuore ed i loro sensi. Pei primi la durata e l'unità del vincolo coniugale è un imperioso bisogno; pei secondi, il matrimonio, com' è al presente, non è che una menzogna ed un tormento. Costoro potranno dunque sciogliere il nodo, e formarne altri a loro piacere, e questa facoltà sarà illimitata come illimitate sono le passioni insaziabili ed incostanti, che ne sono il principio e ne legittimano l'esercizio. Il gran sacerdote e la gran sacerdotessa, posti a capo della nuova famiglia, saranno incaricati della cura dei matrimoni; dover loro sarà provvedere ai bisogni di ciascuno, sceglier le coppie, sciogliere i nodi divenuti insopportabili per formarne dei nuovi più dolci; eccitare, ravvivare senza posa i sopiti sensi ed i cuori instupiditi; procurare, a dir breve, a ciascuno il maggior numero possibile di voluttà. Quanto ai limiti che dovranno assegnarsi all' uso dei sensi, quanto al periodo entro il quale la voluttà dovrà contenersi ed al nuovo codice del pudore, i nostri rivelatori confessano la loro ignoranza: non hanno potuto formolare questo codice prezioso. La donna dell' avvenire, la donna pienamente emancipata dal giogo delle idee e delle abitudini cristiane, la donna divenuta in tutto eguale all' uomo, la *donna messia* rivelerà questa legislazione dedicata. In tutto questo bel piano non si fa motto dei fanciulli; il lettore non ha dimenticato come, stando al piano generale della instituzione sansimonistica, i fanciulli doveano essere tolti ai genitori ed educati dalla società e per essa.

La quale strana e pur conseguentissima teoria, parve a parecchi sansimonisti la teoria della immoralità, della promiscuità, la ruina dei costumi e della famiglia (1). Questi si separarono dalla nuova società e ripigliarono la loro indipendenza. Una scissura irremediabile e notevolissima s' operò in seno d'una dottrina che dovea far cessare l' antagonismo. I fedeli discepoli, rimasti sotto la bandiera del signor Enfantin, si addentrarono allora in una strada d' inudite stravaganze, che parvero a parecchi un vero delirio. — Enfantin fu salutato come una divina incarnazione, lo si chiarì capo dell' umanità: si fe' richiamo alle donne e fu visto formarsi la *società della donna* (2). Ardenti giovani si fecero a cercar la donna messia che dovea manifestare i

(1) Di questo numero furono Giulio Chevalier, Pietro Leroux, Reynaud, ec.
(2) *Compagnonnage de la femme.*

nuovi rapporti da stabilirsi fra due sessi. Si tenne dietro a questa donna che non rispondeva a sì caldi richiami, che non mostravasi in luogo alcuno, da Costantinopoli sino nell' Oriente.

Colla scorta di questi fatti ogni riflessione diventa superflua; ai nostri giorni, come in tutti i tempi, il panteismo si manifestò dunque siccome il nemico della ragione, del buon senso, dei costumi, della famiglia e della società.

L'istoria ne mostra le funeste conseguenze delle teorie panteistiche ; ma nell' applicazione e nella vita gli uomini traggon di rado dai principî che adottano tutto ciò che contengono : trovano nel fatto limiti che li arrestano, e se fossero tanto pazzi da varcarli, non ne avrebbero la necessaria forza, nota Pascal. Non solo dunque nella storia considerar bisogna le conseguenze delle dottrine, ma sibbene col ministero della logica, di questo inflessibile stromento bisogna penetrare nel cuore delle dottrine, estrarne e porre in luce tutte le conseguenze.

Abbiam veduto con che ardore il panteismo combatte l'unità della sostanza dell' essere: ma l'unità dell'essere non può concepirsi se non coll' identità dell' essere ; se tutto è uno, tutto è identico. E però la più gloriosa conquista del panteismo è questa formola a lui sì prediletta, A=A, colla quale esprime la universale identità, meta d' ogni suo sforzo.

Le conseguenze dell' identità universale abbattono il senso umano. Se tutto è uno, ne conseguita non darsi alcuna reale differenza tra gli esseri : e però il soggetto e l' oggetto, la causa e l'effetto, l'attività e la passività, lo spirito e la materia sono una sola e medesima cosa. Conosco gli altri uomini, stabilisco tra essi e me segnalatissime differenze : errore, illusione : in fatto non siamo che un solo essere: tutte le relazioni di famiglia e società non sono che apparenti. Gli uomini credono affermar qualche cosa di reale, se dicono che l' errore non è la verità, che il bene non è il male, che vizio e virtù sono eternamente distinti ; s' ingannano : al criterio dell' identità universale tutte le distinzioni svaniscono. Pure lo spirito umano non si regge che con queste distinzioni. Conoscere è distinguere, stabilir rapporti è un avverar differenze: nominare un oggetto è un discernerlo da tutti gli altri : avere una idea è specificare una esistenza : non possiamo parlare, pensare, operare che a tali condizioni. La intelligenza, la società, la vita non si comprendono senza esse. Il sentimento della distinzione degli esseri è invincibile: non giungerò mai a persuadermi che io ed un altro siamo un solo essere, che la luce sia le tenebre, che il moto sia quiete, che il legno sia marmo, che il vegetabile sia animale, che un circolo sia un qua-

drato, che la parte sia il tutto. Si ha un bel dire che tutta la scienza umana riducesi alla identità, che in fondo conosciamo lei sola e che per essa conosciam tutto: non si distruggeranno giammai tali credenze senza distruggere l'intelligenza umana in sè stessa. Ora ai partigiani dell'identità assoluta gli è pur forza giungere a tali eccessi. Ne segue dai loro principî che la conoscenza umana, lorchè s'applica a quanto è multiplo, diverso e distinto contiene un'illusione necessaria, un elemento d'errore.

Noi non concepiamo l'identità assoluta se non distinguendola da tutto ciò che non è dessa, separandola da ogni lega con ciò che ne sembra multiplo e diverso. L'identità assoluta è dunque un'idea distinta nella nostra mente. E perchè attribuiremo noi maggior realtà a questa idea che alle altre? Perchè, dopo avere negate tutte le distinzioni, conserveremmo quella della identità universale e dell'infinita diversità? Nei principî che combattiamo non troviamo ragione alcuna di farlo. Ma allora tutto ne sfugge, ogni idea sparisce, ogni cognizione diventa impossibile. Siam riusciti a praticare il voto nella nostra mente, e attraversato il caos, arriviamo al nulla.

Lo scetticismo universale è dunque innegabilmente la seconda conseguenza delle dottrine panteistiche; tratta fuor di sè l'intelligenza pronuncia non esser ella altro che un sogno. Ma lo scetticismo è uno stato violento, opposto alla natura; se potesse avverarsi la società s'arrenerebbe, la vita finirebbe; la umanità sarebbe ben presto distrutta: un principio da che emergono tali conseguenze non è verità.

Proseguiamo. A detta dei panteisti una forza interna e cieca, inerente alla sostanza infinita dell'universo produce tutte le esistenze. Distinte in apparenza e per effetto d'un'illusione del nostro animo, tali esistenze si confondono tra loro, e con la sostanza di cui sono lo sviluppo, in una comune identità. La esistenza che dura in mezzo alla moltitudine infinita dei fenomeni è in sè stessa priva di intelligenza, di volontà, di libertà, di personalità. Non possiamo di lei affermare se non che se si conosce ella non si conosce per altro che per l'umana ragione, altissimo ed ultimo suo sviluppo. La sostanza divina non ha dunque vita propria, vive emanandosi, producendo il mondo. Or come questa produzione è infinita, come ella è senza principio e fine, ne segue che la vita divina non è mai compiuta, e conseguentemente che Dio non è, ma che si forma. Ogni sistema panteistico, quali pur sieno le frasi di che s'inviluppa, viene in ultima analisi a far capo al concetto che abbiamo esposto in tutta la sua nudità. Or questo concetto ne sembra solo in sè stesso e nelle sue conseguenze un ateismo mascherato.

L'ateismo consiste nel negar Dio e nel sostituire all'essere degli esseri le cieche forze della natura. Il panteismo chiama Dio il gran tutto dell'universo, e questo gran tutto, collezione di esistenze apparenti ed illusorie, non ne offre in sostanza che un'astrazione, un sostantivo. Da una parte e dall'altra dunque negasi a Dio l'intelligenza, la volontà, la libertà, la vita: negasi Dio.

Con tal nozione di Dio, è ella possibile una religione? La religione non è che il rapporto dell'uomo a Dio: ma perchè siavi rapporto, son necessari due termini che l'un l'altro si riferiscano. Ora il panteismo identificando l'uomo e il mondo con Dio, assorbe un termine nell'altro: distrugge necessariamente un termine. Come esisteranno allora rapporti?

Che rispetto, che amore, che sommission per un Dio che non conosce sè stesso, o si conosce solo per mezzo dell'uomo, non si sente che nella coscienza umana e si forma col progresso dell'umana ragione! Qual rispetto per un Dio di cui l'uomo è quaggiù il più magnifico sviluppo? Al cospetto d'un tal Dio, l'entusiasmo e l'affezione dei nostri filosofi pel loro infinito, non è una vera stravaganza? Se l'uomo è Dio nell'ordine finito, dovrà adorarsi da sè stesso, non dipenderà dunque che da sè stesso? Ma prima di fare un Dio dell'uomo, si annienti l'invincibile sentimento della sua dependenza e della sua miseria. Le leggi dell'intelligenza governano la ragione; le leggi morali regolano il cuore: le leggi fisiche fan vivere e movere i corpi; tutte cose parlano all'uomo de' suoi bisogni e della sua dipendenza; che Dio singolare! E pure con quanta facilità uom s'appiglia a tale pensiero non meno folle che empio! Le prime parole di disordine che fecersi udire nel mondo non furono: *Io sarò eguale a Dio... Voi sarete altrettanti Dei?* L'origine del male e del dolore non trova sua sede nel fondo d'una coscienza gonfia d'orgoglio? L'angelo e l'uomo caddero sotto questo pensiero di folle ambizione. Sì, il Cielo e l'Eden furono il primo teatro del panteismo; la creatura volle penetrare il mistero della sua origine; negò il suo rapporto di dependenza assoluta da Dio; volle bastare a sè stessa, rendersi simile a Dio. Quest'empia rivolta, perpetuatasi nel mondo, diè campo al razionalismo ed al panteismo. In essa sta l'origine, la radice, l'essenza di tutto il male. Il rimedio a questo profondo male sarà eternamente la parola che rannodò gli angeli fedeli: chi simile a Dio? *quis ut Deus?* In quest'opera non facciam altro che commentare questa parola di fede, di sommissione, d'amore, di vita; questa parola che esprime ogni rapporto della creatura col creatore.

Il Dio dei panteisti non può prestar alcun soccorso agli

sventurati ; e gli uomini tutti non son forse sventurati ! O voi che aprite l'anima al pensiero dell'antico orgoglio, lasciate ogni speranza; non la troverete ove entrate. La mente vostra vuol sapere ; il cuore amare ; nulla quaggiù può bastare all' immensità del vostro desiderio. Aspirate ad un bene infinito di cui credete avere il presentimento; anelanti sul sentier della vita, tenete dietro all' infinito che vi si mostra sotto il velo trasparente della creazione ; volete conoscere ed essere conosciuto, amare ed essere amato ; avete mestieri d'un infinito vivente e reale al quale possiate eternamente unirvi: tali sono i vostri voti, i bisogni vostri ! Il panteismo vi fa scherno della più sciocca e pericolosa illusione : godete quaggiù se lo potete ; al di là del sepolcro non vi mostra che un assorbimento nel gran tutto. Come la goccia di rugiada convertesi in pioggia, e dalla corrente del fiume è trasportata nel vasto oceano ov'essa si sprofonda e si perde, così un giorno, nudi di sentimento e di personalità, andrete a confondervi nel vasto seno della natura. Al cospetto di questo gran tutto, che non ha nè capo nè cuore, di questa ferrea necessità che ci chiama un giorno alla vita, per farci sparire il dì successivo : rimpetto a questa sconosciuta potenza che si pasce delle lacrime della sventura da lei prodotte, non so qual segreto terrore s' impadronisca dell' animo : un fremito lo invade e lo agghiaccia quasi fosse tocco di morte. No ; l' uomo vuol credere, vuol conoscere, vuol amare, vuol essere immortale, e imprecherà alle dottrine che voglion strappargli la vita.

Non abbiamo ancora scandagliato tutta la profondità dell'abisso del panteismo. La dottrina che distrugge la nozione d'un Dio persona, distrugge pur quella d' un Dio legislatore : la nozione stessa della legge sparisce. Le leggi, frutti dell' intelligenza e della volontà, sono sostituite da una cieca necessità. Col dogma della universale necessità, la libertà non è che una parola ed un'illusione: l'uomo non è più risponsabile degli atti suoi. D'altra parte, se non esiste che una sola sostanza, se tutto è identico, se tutto è Dio, uno stesso ente non può esser contrario a sè stesso : non v'ha quindi differenza reale tra il vizio e la virtù, l' errore e la vanità, il bene ed il male : tutto è bene, ne dicono al criterio dell'infinito, *perchè tutto è uno*. Ma allora la morale è impossibile. Come le si potrà dare una base ? Come si stabilirà mai il dovere ? Si possono sfidare i panteisti a dire a tale proposito alcuna cosa che regger possa un solo istante all' esame della ragione. Non rimane che l'interesse e la forza per sanzionare una morale. Il più rigido panteista non disse forse non avere il dovere altra misura che il potere, e farsi quindi a buon dritto tut-

to ciò che può essere fatto? E però nessuno ci obbietti l'interesse della società. Trattasi di darmi una ragion sufficiente al sagrifizio del mio privato interesse; trattasi di provarmi che io fo male, preferendo me agli altri. Lo soddisfacimento d'una viva passione, un godimento presente ed attuale avrebbero sempre avuto maggior impero sull'uomo spoglio dell'idea del dovere, che il calcolo d'un lontano interesse, d'un generale interesse che a mala pena comprende. Ma qui, che funesta apparizione! Veggo lo spandersi e il conflitto di tutte le passioni rivali, vedo spezzato ogni vincolo, strappata ogni barriera: confusione nelle famiglie, disordine nella società. La razza umana, in preda alla anarchia dell'egoismo presenta l'imagine d'un orribile caos. Che nessuno ne parli di compassione e di sollecitudini per le classi povere e sofferenti, del miglioramento dell'uomo e della società. Tutte parole senza significato: ogni miglioramento diventa impossibile; illimitato si fa il dispotismo; sfrenata l'anarchia; nè l'uomo conosce altra guida che il proprio interesse ed il proprio capriccio: il forte opprime il debole, il debole cerca vendicarsi del forte; la ingiustizia, la violenza, i patimenti, le lagrime fanno della terra una valle di desolazione.

Oh essere degli esseri! uomini traviati che da voi ricevettero la persona e la vita vi ricusano una vita propria e la personalità! Ciechi, non veggono che ogni perfezione sta nell'infinito; empî, osano alterare la infinita vostra essenza. Vi confondono con l'opera uscita dalle vostre mani: non sanno che la vostra natura non patisce nè diminuzione, nè divisione, nè limiti. La infinita vostra potenza, l'amor vostro fecondo evocan dal nulla le innumerevoli vostre creature. Lor missione è il narrare la vostra gloria, esprimere i vostri divini attributi, partecipar della vita di che siete inesausta sorgente. Da voi derivano, tendono a voi: ma restano ad infinita distanza da voi: tra voi ed esse apresi l'abisso che l'infinito separa dal finito, l'essere che è per sè stesso, dalla creatura, l'essere dal nulla. Costoro, che credonsi grandi e forti, e pur non hanno nè cuore nè mente, vi ricusan l'omaggio da ogni creatura dovutovi. Atomi perduti nell'universo, diconsi necessarî alla vostra vita. Ma oh come van puniti di tale traviamento! Negando voi, negan sè stessi: ricusando riconoscervi, tutto da loro s'invola, ragione, virtù, ordine, giustizia, amore, speranza e felicità. Tutto fugge, tutto sparisce; diventa illusione la realtà, la vita non è che un'amara menzogna. O verità! sana gli infermi lor occhi, assoda la vacillante ragione, infondi al cuore l'amore...

CAPITOLO VI.

SEGUITO DELLA CONFUTAZIONE.

—

IL PANTEISMO CONSIDERATO NELLA SUA APPLICAZIONE AGLI SVILUPPI DELL' UMANITA'.

Problemi che si riferiscono agli sviluppi dell'umanità. — Le soluzioni panteistiche di questi problemi sono in contraddizione coi fatti.

I. Origine dell'umanità e del pensiero umano; imbarazzo dei panteisti: sono costretti ad ammettere una produzione *necessaria e spontanea* delle cose. — Applicazione di questo principio all'uomo; l'origine assegnata all'umanità smentita dai fatti, dalla logica e dalle tradizioni. Prima ipotesi, quella d'uno sviluppo spontaneo ed istantaneo; sue impossibilità. — Seconda ipotesi, quella d'uno sviluppo spontaneo ma successivo e progressivo; prove contro quest'ipotesi. — Altre osservazioni sul principio della successione e del progresso, fonte della teoria panteistica del male e della storia.

II. Il male; realtà del male; non potendo conciliare la sua esistenza coi loro principii, i panteisti lo negano. Nel male non vedono che l'imperfezione, la varietà e la successione. — Il male diventa la sorgente di ogni vita, di ogni progresso; il male è divinizzato. — La verità cessa d'aver un carattere immutabile; conseguenze di questa nozione della verità.

III. La storia. Filosofia panteistica della storia; suo principio. — Sue epoche: prima epoca, feticismo; prove contro la priorità di questo stato. — Epoche secondarie; non vi si trova il legame di successione e di progresso voluto dalle teorie panteistiche. — L'esistenza del cristianesimo abbatte tutte queste teorie storiche; vani sforzi per spiegarlo. — Teoria del simbolicismo; sua impossibilità. Rapporto della religione e della filosofia. — La perfettibilità e il progresso; illusioni dei panteisti. — Lo stato, l' arte, la scienza: l'avvenire.

Le spiegazioni che il panteismo ci dà di Dio, dell' uomo, del mondo, ci parvero contraddittorie in sè stesse, funeste nelle loro conseguenze. Queste teorie non costituiscono tutta la filosofia ; l' origine dell' umanità e del pensiero umano, le leggi dello sviluppo storico della nostra natura, i fatti che presenta la sua storia, il passato, l' avvenire, sono altrettanti problemi che è debito d' una filosofia generale il risolvere. Con la scorta d' un falso criterio i panteisti non hanno potuto esser condotti che all'errore nelle teorie degli sviluppi dell' umanità. L' esame di queste

teorie è oggetto della più alta importanza. Allontanate dal loro principio, esse costituiscono la base di nuovi sistemi di filosofia della storia, e s' insinuano negli animi; se ne trovano nella letteratura, nei romanzi, nei giornali, e fin anche nel dominio della politica. Abbiam notato che queste teorie si presentano sempre divise dal loro principio, e là sta il pericolo. Se il panteismo si mostrasse nella sua nudità, ripugnerebbe a moltissimi; ma lo si nasconde, lo si svisa, non si vede che sotto speciosi aspetti: si presentano facili teorie, che sembrano offrir modo da spiegar tutte cose: molti inconsiderati si lascian allettare a questa ingannevol esca.

Nella storia del panteismo, abbiamo esposto già siffatte teorie, che altro non sono che un' applicazione del principio panteistico. Questo principio l'abbiamo combattuto, e speriamo anche d' averlo confutato; nella sua caduta, trascina seco tutte le applicazioni che se ne vollero fare; un edifizio ruinato alla base non può sostenersi. Ora, a cagione dell' importanza della materia, è utile entrar nelle particolarità di queste teorie, e mostrare che lungi dallo spiegare i fatti della natura umana, esse sono in contraddizione con sè medesime.

Prima di tutto bisogna riflettere che le spiegazioni degli sviluppi dell' umanità che troviamo nei diversi panteisti non ne offrono essenziali diversità. Le dottrine di Spinosa, di Hegel, dei sansimonisti, degli stessi eclettici, in fondo sono identiche; le differenze non si trovano che nella forma e nelle espressioni.

Il primo problema che ci si presenta è quello dell' origine dell' umanità e del pensiero umano. Questo problema delle origini è di sommo imbarazzo ai panteisti; nè volentieri il pongono in campo. Pietro Leroux non esitò a confessare l'impotenza delle dottrine panteistiche per render ragione dell' origine dell' uomo. Le qnistioni d' origine e di fine sono insolubili: a detta di questo filosofo noi siamo fra due misteri (1).

Le dottrine della rivelazione sull' origine del mondo e dell'uomo sono al contrario piene di chiarezza, di precisione, e soddisfano intieramente la ragione.

Dio, infinito nelle sue perfezioni, trovando in sè stesso la sua suprema felicità, crea di propria volontà e per amore, un mondo in cui riflette, come in un sublime specchio, i suoi divini attributi. L' uomo sarà il pontefice di questo mondo; sarà un anello fra Dio e le creature insensibili e irragionevoli. Il suo corpo è formato di terra, lo spirito è fatto ad immagine di Dio, e

(1) Dottrina del progresso continuo.

capace di possederlo. Il destino di questa privilegiata creatura è di conoscere Dio, glorificarlo, tendere a lui — Una santa società stabilirassi fra l'uomo e Dio ; e l'uomo, per mezzo della divina rivelazione, riceverà lume all'intelletto, regola al cuore. Se queste sublimi dottrine non disvelano pienamente i misteri da cui è circondato l'esser nostro, ci porgono almeno le più alte idee di Dio e di noi stessi.

I panteisti sostituiscono a Dio una forza cieca, indeterminata, che si sviluppa nei fenomeni del mondo. In tale sistema non si tratta di creazione, gli esseri non sono che gli attributi e le modificazioni dell'eterna sostanza; la loro produzione è necessaria e spontanea. L'uomo sarà dunque un prodotto spontaneo di tutte le forze del mondo. Collocato al più alto grado della scala degli esseri, l'uomo sarà l'ultimo termine dei loro sviluppi ; prima di pervenire all'attuale sua forma, sarà passato per tutte quelle dell'animalità ; e le ridicole ipotesi d'un materialista dello scorso secolo saranno patenti verità. « Il moto interno delle forze del mondo, nel suo necessario sviluppo, produce di grado in grado, di regno in regno, quest'essere maraviglioso il cui attributo fondamentale è la coscienza (1) ». Son parole di Cousin. La stessa legge di formazione presiederà agli sviluppi della coscienza e dell'intelligenza ; dinanzi allo spettacolo del mondo, l'uomo, che fino a quel punto non gli aveva badato, un giorno si sentì meravigliato e commosso. Si distinse dalla natura esteriore che lo circondava, ebbe coscienza di sè stesso, ed ammirò le maraviglie che colpivano i suoi occhi. Fu sciolta allora la sua lingua, la parola gli sfuggì dal labbro, e cominciò la serie degli sviluppi intellettuali.

L'ipotesi di cui presentiamo le basi è necessariamente quella di tutto il panteismo che non vuol imporsi un assoluto silenzio sull'origine delle cose e dell'uomo ; ma è difficile trovar un'ipotesi che racchiuda maggiori inverosimiglianze, e sia in una più aperta opposizione coi fatti, colla logica e colle tradizioni. Sebbene la natura abbia posto insormontabili barriere tra le diverse specie d'animali, e non si sia mai veduto una specie trasformarsi in un'altra, lasciamo da parte le trasformazioni successive dell'essere fisico umano per occuparci unicamente dello sviluppo intellettuale.

Venuto alla luce, non si sa molto nè il come nè il perchè, l'uomo, dominato da tutte le cause naturali, si desta ad una vita intellettuale e morale. Non ci si parli d'una provvidenza che re-

(1) Cousin, Corso del 1823, lezione 6.

golando tutte cose con ordine e saggezza, e proporzionando i mezzi ai fini, chiami l' uomo alla vita razionale e morale. Non ci si parli d' una ragion divina, che illumina l' uomo per mezzo di idee che a lui comunica, come la luce fisica rischiara l' organo corporale, fecondando il pensiero e sollecitando la reazione vitale d' una libera adesione e dell' amore ; queste cose non hanno alcun senso nelle dottrine panteistiche. Esse non ammettono che l' azione di una forza necessaria, indeterminata e cieca. L' uomo dunque è intelligente perchè è intelligente ; pensa e parla, perchè il parlare ed il pensare sta nella sua natura. Bisogna esser ben schifiltosi per non appagarsi d'una spiegazione sì convincente, sì luminosa ; pure ci facciam lecito alcune osservazioni ed obbiezioni.

Ogni sviluppo spontaneo dello spirito umano ci sembra un errore di logica e di fatto. Ogni cosa deve avere la propria ragione sufficiente, dal che nasce che una cosa è quella che è, e non un' altra. Ora nel mondo, quale lo immaginano i panteisti, non troveremo una ragione sufficiente dello spirito umano. Se in psicologia havvi alcun che di chiaro, è l' impossibilità assoluta di trarre l' unità dalla pluralità, il necessario dal contingente, l' infinito dal finito. Tali idee coesistono nel nostro spirito senza poter mai ridursi le une nelle altre, e ricondursi le une alle altre. Ora il panteismo consiste principalmente nell' assorbire queste idee le une nelle altre, negare la loro diversità radicale, a dir breve, nell' affermare la loro identità assoluta ; ed allora lo spirito umano è un fatto inesplicabile ; non ha la sua ragione sufficiente nel mondo, perchè i suoi concetti si estendon più oltre ; nè nell' infinito, che, secondo l' ipotesi da noi combattuta, non ha esistenza propria, nè va distinto dal finito. Di più lo sviluppo spontaneo dello spirito umano si farebbe in un modo istantaneo o successivo. La prima ipotesi è un'asserzione arbitraria, non provata, inconciliabile coi fatti ; la seconda è piena di impossibilità d' ogni genere.

Nel primo supposto, lo spirito umano sarebbe giunto ad un tratto e per una luce improvvisa, alla vita intellettuale e morale; si sarebbe conosciuto e distinto da tutto ciò che non fosse egli ; avrebbe in un istante preso possesso dell' idea dell' infinito, del finito, dei loro rapporti ; avrebbe chiaramente conosciuto la fine ed i destini dell' uomo. Tutte queste percezioni si sarebbero manifestate in un linguaggio armonioso e puro, specchio vivente della sua anima. L' uomo inspirato sarebbe divenuto per gli altri uomini un maestro ed un profeta.

Questa prima ipotesi non è che un' alterazione panteistica

della nozione della rivelazione; nelle dottrine dei panteisti non ha alcun senso. Ciò che dicemmo su l'impossibilità di render ragione delle idee della mente, giusta il criterio dei panteisti, ricomparisce qui in tutta la forza. Di più bisogna ammettere negli uomini pontefici e profeti facoltà soprannaturali e miracolose, che non sono mai comparse iu tntta la serie degli umani sviluppi, e che sono una patente anomalia nella teoria in discorso. Il mistero sarebbe il punto di partenza d'nna teoria che vuole tutti sbandirli. Queste sì luminose facoltà non possono conciliarsi con le miserie che la storia racconta dei primordi d'un gran numero di popoli. Tali facoltà, essendo necessariamente une, non possono iu alcun modo conciliarsi colla diversità che troviamo negli umani sviluppi e nella storia. Di fatti ciascun popolo ha la sua religione, la sua poesia, una filosofia propria. Qui troveremo l'emanazione ed il politeismo, là il dualismo; altrove, nelle scuole dei filosofi, l'ateismo. Presso un popolo provvidenziale ammireremo una dottrina che si mostra infinitamente superiore alle umane concezioni. Parlando di queste facoltà eroiche necessariamente une, attribuite ai primi uomini ed ai padri dei popoli, non si spiegheranno mai nè le gradazioni testimoniateci dalla storia, nè i diversi fenomeni che ci presenta. Si addurrebbe invano il predominio d'un elemento sur un altro presso i diversi popoli, a render ragione della diversità dei loro svilnppi; poichè non si tratta soltanto del predominio d'un elemento sur un altro, ma d'una costante opposizione e d'una manifesta contraddizione tra i diversi sistemi religiosi e filosofici dei popoli.

Gli inconvenienti di tali ipotesi l'hanno fatta ricnsare generalmente dai panteisti; per quanto sappiamo solo gli eclettici la sostennero; essa conviene difatti al carattere incerto delle loro dottrine, nelle quali posson gli uni veder il teismo ed il cattolicismo; gli altri il deismo ed il panteismo.

La seconda ipotesi, quella d'uno sviluppo progressivo e snccessivo, è la più generalmente adottata. È massima ricevuta in questa teoria che l'età dell'oro e il paradiso terrestre non si trovino al principio dell'umanità, ma al fine di sna carriera. È la meta a cui tende, e che un giorno afferrerà. L'umanità cominciò nel più deplorabile stato; il moto dell'incivilimento consiste a liberarsene a poco a poco, per giungere ad uno stato migliore.

In qnesta ipotesi, il mondo solo è dato; l'uomo è collocato in faccia ad esso; sta all'uomo a trarre da lni stesso e dai fatti esterni che su lui operano e lo modificano, tutto il sistema della sua ragione. Non havvi altro mediatore che lo spirito umano; la verità è un prodotto, un'elaborazione progressiva delle sue facoltà.

Lo spirito umano cela nel profondo di sè tutte cose, e le manifesta al di fuori ; è lo specchio delle cose ; è la coscienza e la parola di Dio. Ma perchè si sviluppi, è mestieri d' una condizione : la successione ed il progresso. In fatti, tra l' idea dello spirito umano che il panteismo ci porge e le realtà storiche cho ci mostrano le miserie infinite della ragione e della vita umana, vi è un immenso intervallo, ed è appunto quest' intervallo che si cercò togliere colla teoria dello sviluppo progressivo. In tal modo tutte le aberrazioni della ragione, tutti i vizi del cuore, tutte le miserie che intristirono e bruttarono la povera umanità, pei panteisti non sono degradazioni e corruzioni, sono al contrario stati normali, divini ; sono le molle di ogni sviluppo e d' ogni progresso. Udremo a questo proposito quanto ci san dire Spinosa, Fichte, Schelling, Hegel, i sansimonisti ; udremo gli eclettici stessi che adottarono in parte queste teorie. Ben tosto parleremo di questo punto importante ; ma è necessario lo instituire alcune riflessioni sul principio dello stesso sviluppo progressivo e sulle condizioni primitive di questo sviluppo.

Il principio dello sviluppo progressivo, considerato nel senso datogli dai panteisti, ci si presenta come intieramente arbitrario. Quando si ammette l' azione di una provvidenza, e il ritorno dell' uomo caduto ad uno stato di perfezione in cui fu creato, il progresso è intelligibile ; ma da qual principio razionale i filosofi che confutiamo possono dedurre la necessità del loro sviluppo progressivo ? Perchè all' uomo non è dato di manifestare le sue potenze che ad una ad una ? Perchè la perfezione non si raggiunge che al terminar di sua carriera ? Perchè non si trova essa anche al punto da cui parte? Quale triste ineguaglianza nelle diverse età dell' umanità ! Non se ne dia la colpa alla necessità dei fatti ; perchè questi fatti sono dal cattolicismo spiegati in un modo affatto diverso. Noi cercando una prova *a priori* della necessità dello sviluppo progressivo, non ci fu data, e crediamo che non si possa darla; poichè non possono somministrar prove analoghe tratte dalle diverse età dell' uomo e dall' ordine fisico. Domandiamo ancora da che legge, o perchè l' uomo sia obbligato a manifestare le proprie facoltà l' una dopo l' altra.

Nell' ipotesi che trattiamo, come anche nella prima, l' uomo ha creato tutto, inventato tutto; le scienze, le arti, la società, la parola, il pensiero, Dio stesso... Ora noi asseriamo che l' uomo non inventò nè il pensiero, nè la parola : ch' esso nelle condizioni della sua vita non crea nè le leggi della ragione, nè quelle della natura.

Per convincersi di questa verità da noi annunciata, bisogna

riflettere un istante sui caratteri che ci presentano le idee del nostro spirito e i principî della ragione. Queste idee sono in noi come leggi che governano la nostra ragione; non possiamo impedir ad esse di surgere nella nostra coscienza. Impadronite che siansi del nostro spirito, non possono essere abolite; non cangiano di natura, non si modificano secondo i tempi e lo spazio; stan sempre immutabili ed inalterabili. Fosse anche ogni umana intelligenza distrutta, non sarebbe men vero sempre che non havvi effetto senza causa, che il tutto è maggiore della parte, che la linea retta è la via più corta da un punto all' altro, che non bisogna fare agli altri quello non vorremmo fatto a noi, ec. .... Anzichè creare queste idee, e questi principî, li riceviamo passivamente, vi aderiamo necessariamente, li concepiamo come una regola distinta dalla nostra ragione e da ogni ragione, e fatta per governarli tutti. Dunque colui che vedesse in queste idee e in questi principî una produzione dello spirito umano, ci sembra tanto ragionevole come colui che sostenesse che il moto vitale e la circolazione del sangue, il peso e la gravità sono opera dell' uomo.

L' invenzione del linguaggio operata dall' uomo non ci presenta minori difficoltà di quella delle idee stesse. Quest' impossibilità del ritrovamento d' una lingua, intraveduta da Gian Giacomo Rousseau, fu dimostrata nella maniera più rigorosa da uno dei più celebri scrittori e dei più illustri filosofi di cui la Francia e l'Europa possano vantarsi, il signor Bonald. Colla dimostrazione d' una verità tanto importante e feconda di conseguenze di ogni maniera, Bonald cambiò la faccia della filosofia. Cartesio, nel decimosettimo secolo fondò l' individualismo e il razionalismo, e le alte circostanziate verità stabilite da questo filosofo, il moto spiritualista, e rinovatore che impresse agli animi non compensano forse gli inconvenienti del suo metodo. Bonald ha fondato ai nostri giorni la filosofia sociale e cattolica.

In mezzo ad un secolo ebbro di materialismo, egli pel primo spiegò lo stendardo dello spiritualismo, e ridestò le dottrine platoniche. Colla sua teorica della rivelazione del linguaggio unì con nodo indissolubile la filosofia alla religione, e mostrò inoltre la perfetta armonia del cristianesimo colla ragione. La cancrena che logora gli animi da tre secoli ha origine dalla separazione della fede e della scienza, dalla religione e dalla filosofia. Onore al filosofo che pel primo ha voluto far cessare questo fatale divorzio, che ha aperto agli intelletti vie in cui non si trovano i pericoli che offrono quelle tracciate da Cartesio e da Bacone! Le future generazioni, fruendo dei benefizi d' una filosofia più estesa e più sana, benediranno al suo nome.

Il lettore ne perdoni questa breve digressione ; ma quando il nome del celebre Bonald ci cadde sotto la penna, ne fu forza tributargli lode ed onore.

Bonald (1) dimostrò dunque la necessità fisica e morale della trasmissione primitiva del linguaggio con la necessità della sua trasmissione costante e quotidiana a tutti gli esseri umani, mano mano che arrivano alla vita sociale ; con l' impossibilità di parlare in cui si trovano gli uomini ai quali la parola non è stata nè ha potuto essere trasmessa ; colla necessità della espressione o della parola per pensare come per parlare, per pensare alle cose che presentarsi non possono sotto imagini o figure e per parlarne agli altri. E però il dubbio di Rousseau : « La parola mi par essere stata ben necessaria ad inventar la parola » è divenuta una verità dimostrata. Invano si tentò combattere e distruggere le prove del signor Bonald ; durano in tutta la lor forza e sembrano trarre ogni di peso maggiore dal consentimento dei buoni intelletti e dal silenzio di coloro che avrebbono interesse a contestarle. Se dunque l' uomo non ha potuto inventare le idee e la parola, bisogna necessariamente le abbia ricevute da una intelligenza superiore : l' uomo è dunque un essere che fu necessariamente istruito : l' ipotesi dello sviluppo spontaneo dello spirito umano è dunque distrutta. Da quel punto comprendiamo le ragioni di fatti inesplicabili nell' ipotesi dei panteisti : comprendiamo il perchè l' uomo separato dalla società per qualche caso vegeta in un assoluto abbrutimento : perchè mai nessun popolo s' è da sè stesso educato alla civiltà ; perchè invece fu tolto allo stato selvaggio da uomini già inciviliti ? Comprendiamo il senso di quelle generali tradizioni e costanti che circondano di comunicazioni divine la culla dell' uomo, che gli assegnano Dei a maestri, e dicono la divina rivelazione fonte dell' umano pensiero. Tutti questi fatti, tutte queste tradizioni non possono conciliarsi coll' ipotesi dei panteisti, ipotesi contro la quale d' altra parte militano già tante prove.

Abbiamo non ha molto notato, come colla necessità della successione o d' uno sviluppo progressivo volessero i panteisti render ragione della diversità, della contraddizione, della miseria che trovansi negli umani sviluppi e spiegare il male e la storia. Dopo avere esaminata la loro teorica delle origini, entriamo adesso nel profondo esame della loro teorica del male e della storia.

Le quali quistioni, dopo quella che abbiamo trattato, sono le più importanti.

(1) V. Ricerche filosofiche.

Il male esiste sulla terra, chi lo negherà? Vi sono nelle umane intelligenze immensi errori: vi sono nei cuori vizî bassissimi; l'ingiustizia e la violenza han sempre turbato l'umana società: i dolori fisici s'aggiungono ai dolori morali e compongono il tristo retaggio dell'umanità decaduta. Il male come un fiume di desolazione scorre rigonfio su questa valle di miserie e seco trascina nella sua lenta fuga i sudori, le lagrime, il sangue degli uomini e dei fanciulli. Trista, spaventevole verità che perturberebbe l'umana ragione, se un raggio di luce e d'amore partito dalla divina rivelazione non gettasse qualche chiarore di mezzo a queste tenebre dolorose. Il fatto più tristo ed il più grande che dobbiam qui segnalare, è il sentimento accusatore che sorge dal fondo della coscienza, lorchè l'uomo commette l'ingiustizia, lorchè si abbandona al male, lorchè si degrada. Se l'uomo accusa, condanna sè stesso, ei sentesi libero, egli è libero: ei proclama la propria libertà con tutta l'energia del rimorso.

La distinzione del bene e del male è impossibile cosa stando ai principî panteistici: l'abbiam provato, ma gli è bene tornare a questo punto capitale. I panteisti, nell'impossibilità di conciliar l'esistenza del male coi loro metafisici principî, hanno preso il facile partito di negarlo. Tutto è necessario, dicono essi, tutto è in ordine, tutto divino. Si sovvenga il lettore dei testi che abbiamo citati a tale proposito e vedrà non esservi cosa più sostenuta fra i panteisti, che in ciò mostransi assaissimo conseguenti. Nè si creda potersi trovare un sotterfugio nella distinzione frivola delle cose in sè stesse, e delle cose rispetto all'uomo. Tutto è bene in sè, dicono, ma tutto non è bene rispetto all'uomo. Una semplice osservazione chiarirà questo punto. L'uomo entra nell'insieme delle cose? Nol si può negare: dunque ciò che è bene nell'insieme è bene rispetto all'uomo, che fa parte integrante di questo insieme: dunque tutto è bene.

All'uomo agitato dai rimorsi, all'uomo che s'accusa e si condanna, il panteista conseguente a sè stesso sarà costretto dire: Calmatevi, tutto è necessario, di che vi date colpa? Accusatene piuttosto la catena delle cause e riconoscete piuttosto che siete vittima d'una deplorabile illusione; quando il rimorso vi fa sentire il suo pungolo, riconoscete che altro non avete fatto se non obbedire alla vostra natura. Dinanzi allo spettacolo di tutti gli errori, di tutti i delitti, di tutte le brutture: in faccia a tutti i patimenti fisici e morali, privati e pubblici, il panteista conseguente sarà costretto a dire: Tutto è bene, poichè tutto è Dio! Amara derisione, assurda e desolante dottrina che toglie il conforto del lamentarsi all'infelice e i rimorsi al delitto.

Non v' ha male dunque pei panteisti : pure bisogna render conto delle scissure che esistono fra gli uomini, della contraddizione delle dottrine, bisogna spiegar l' errore, il disordine, il vizio, il patimento. I panteisti si guardano bene dal considerar la questione in tutta l' estensione : la mutilano, lascian da parte gli elementi che inciamperebbero la loro analisi: dicono, il male non è che l' imperfezione : l' errore è una verità incompiuta, ma non osan soggiungere : il vizio non è che un esclusivo sviluppo d'una facoltà predominante : il disordine non è che un ordine incompiuto : la malattia non è che una incompiuta sanità. Pure le proposizioni che non osan confessare non sono conseguenza delle prime ? I fatti, gli è vero, come il senso comune, combattono queste pretese spiegazioni. V' ha nel male alcun che di più che i panteisti vorrebbero trovarvi. Chi non vede esservi nell' errore la negazione della verità ? nel vizio la preferenza d' un bene inferiore ad un bene superiore e l' infrazione dell'ordine eterno; nell' uno e nell' altro la degradazione dell' essere e il disordine ? I patimenti fisici, conseguenze e castighi del disordine morale, altro non sono anch' essi che un disordine fisico.

Il male non essendo dunque pei panteisti che l' imperfezione, la moltiplicità, la varietà, la successione, diventa fonte d'ogni sviluppo e d' ogni progresso. Tutti i gradi d' essere, tutte le forme belle e brutte, buone e cattive, devono prodursi nella umanità come nella natura : son tutte egualmente legittime e divine : vengono al tempo prefisso e dopo aver compiuta la parte loro spariscono sostituite da altre. — La storia non è che la scena mobile in cui vengono a prodursi tutte queste manifestazioni di potenze umane e divine : questo dramma è eterno, non ha cominciato, non finirà : non vedremo mai il perfetto sviluppo della sua vasta unità. Pure la moltiplicità e la diversità sono ricondotte all' unità per via del gran principio della identità universale. Là si armonizzano le opposizioni, le dissonanze diventano accordi, i contrari si uniscono e si abbracciano ; l' unità panteistica contiene ed assorbe tutte cose. Non ci dimentichiamo però che questa identità universale e assoluta è nulla senza la diversità e la moltiplicità ; chè appunto su tal principio basano la necessità e la legittimità di tutte le forme e di tutti gli sviluppi.

Tale è la vera origine della teoria *umanitaria* : è evidente che essa non solo contiene la giustificazione del male, ma ne proclama anzi la deificazione.

Che cosa sarà la verità in questa teoria ? Astrazion fatta dal principio dell' identità universale, al quale i panteisti attribuiscono un valore assoluto e necessario, anche negandolo, poichè

asseriscono che l' identità non può esistere senza la diversità, e che non è altro che la stessa cosa con essa; astrazion fatta da questo principio, ripeto, la verità non può essere per essi che le idee, le credenze, le forme dell'umana intelligenza. Ora, siccome queste idee sono mobili, incostanti, variabili, contraddittorie anche, ne segue che la verità debba possedere necessariamente gli stessi caratteri, e che essa sia incostante, mobile, variabile e contraddittoria. La verità sarà relativa ai tempi, ai luoghi, ai caratteri; quello che sarà stato vero in un tempo, non lo sarà in un altro; la mente umana passerà di continuo da una verità relativa ad un' altra verità relativa; la morale, le leggi, le scienze non avranno base assoluta ed immutabile; tutto quaggiù sarà sottomesso a cambiamento, tutto quaggiù cambierà aspetto ad epoche fatali, e questi incessanti cambiamenti saran chiamati progresso.

Pure un imperioso bisogno di qualche cosa di fisso, d' assoluto e d' immutabile domina l' umana ragione. Essa non attribuisce certezza che alle idee, alle credenze, alle leggi, ai fatti, nei quali riscontra caratteri d' unità, di permanenza e d' immutabilità; allora soltanto essa si riposa in una perfetta sicurezza.

La scienza non è compiuta se non quando ha trovato un principio fisso ed immutabile, da cui parte ed al quale vuol tutto attribuire. Le matematiche non sono le scienze più esatte se non per l' universalità e l' immutabilità de' loro principî. Sovvertite tali basi, distruggerete queste scienze, annullerete la morale, stabilirete lo scetticismo universale, e ruinerete l' intelligenza. Infatti i principî più evidenti, le più certe verità, le credenze più necessarie non potrebbero sussistere colla teorica d' una instabile e progressiva verità.

I principii da noi esposti e confutati sono stati applicati alla storia, e questa applicazione diede origine alla maggior parte delle filosofie storiche di cui siam inondati. L' esame di queste filosofie ci porge occasione di compiere la confutazione della teoria panteistica dello sviluppo dell' umanità.

La filosofia della storia, giusta il criterio dei panteisti, fu fondata in Alemagna da Fichte o Schelling. Hegel, succeduto a questi due filosofi, ha ripresi e compiuti i loro lavori; e malgrado alcune diversità, le dottrine storiche di questi tre filosofi s' accordano nel principî o nei risultamenti. Le idee manifestate da Spinosa su la natura e l' origine della rivelazione s' ebbero da questi scrittori sviluppo e compimento.

Le teorie storiche di Cousin, di Michelet e Lerminier hanno colle tedesche dottrine rapporti che equivalgono ad una identità reale. Colla scorta di questo principio panteistico altamente

confessato, i sansimonisti, che vollero fare una filosofia della storia, dovevano consentire coi loro predecessori. A malgrado di diversi ostacoli che tendono a punti di vista particolare, ad addizioni, a modificazioni che ciascuno scrittore ha introdotte nella sua personale teoria ; da quest' unione di lavori risulta una dottrina una ed identica, chiamata già da noi filosofia panteistica della storia.

Il principio interno, la forza nascosta che risiede nell' umanità e produce tutti i fenomeni della vita umanitaria, è identicamente lo stesso principio, la stessa forza che produce tutti i fenomeni del mondo esterno e della natura. Dio è nell' umanità, è la umanità stessa ; in essa e per essa si sviluppa e si manifesta. Indeterminato in sè stesso, senza attributi, senza vita propria, si manifesta per via del mondo e dell' uomo. D' onde la natura e la storia. Ma in mezzo alle forme piu diverse e alla moltiplicità infinita di questi sviluppi, questo principio riman sempre identico a sè stesso ; in sostanza non ha altra vera esistenza che la propria ; la diversità e la moltiplicità non sono che apparenza ed illusione.

Da questa base metafisica, i panteisti concludono, e sono costretti a concludere, che lo spirito umano si sviluppa per sua sola virtù, nè ha bisogno alcuno di esterno eccitamento. Per una inerente necessità, lo spirito umano produce il pensiero, crea le idee, il linguaggio ; produce la società, le arti, la religione, la filosofia. Queste manifestazioni di potenze interne della natura umana devono esser molteplici, diverse e successive : dal che nasce la legittimità di tutte le forme che veste il pensiero, e la necessità delle sue trasformazioni successive e sempre progressive. L' errore, il vizio, il male non esistono, o non sono che questa diversità e questa successione, fonte d'ogni armonia, e d'ogni bellezza. Non esiste nemmeno verità assoluta ed immutabile, poichè il mutamento è la legge della vita.

Tali sono i principî e le basi della filosofia della storia dei panteisti. Fu provato che queste dottrine, fondate su la più falsa metafisica, non dan ragione dello spirito umano; che ammettendo questa forza interna produttrice di tutti i fenomeni della vita umana, non si ammetteva cosa alcuna, e che i nostri avversarii non dicevano altro se non che : l'uomo pensa e parla perchè pensa e parla ; il che non è nè scientifico nè chiaro. Si provò altresì che l' uomo non può inventare le idee, nè il linguaggio ; che ha bisogno d' un eccitamento esterno per nascere alla vita intellettuale e morale, come alla vita fisica ; ch' egli è passivo quando concepisce le idee come quando impara la parola. Le idee si pre-

sentano con caratteri d' unità, d' universalità, d' immutabilità, di necessità, che non permettono si attribuiscano all' *io* nè al mondo. L' ammirabile vincolo del pensiero e dell' espressione non ha potuto esser formato dall' uomo, che lo comprende appena. Esiste dunque al disopra l' uomo una sovrana intelligenza che contiene le idee, a cui esse appartengono, e che le manifesta. Tale conclusione è appoggiata su tutte le tradizioni storiche che ammisero una rivelazione primitiva fatta all' uomo. La teoria sull' origine del pensiero, da noi discussa, non ha dunque nulla di filosofico o di storico. La nozione ch' essa ci dà dell' errore e delle verità, del bene e del male, inconciliabile coi fatti umani, non è infine che la teoria dello scetticismo, la confusione del bene e del male, il caos intellettuale e morale.

Stabiliti che sieno i principî generali, il primo oggetto di una teoria storica è di fissare le epoche della storia e delle trasformazioni successive del pensier umano. Le spiegazioni che ci presentano i panteisti, rendon ragione dei fatti, sono vere spiegazioni? Tale è la quistione che stiamo per esaminare. Non possiamo negare trovarsi in queste teorie concetti ingegnosi, verità di dettaglio, verità fuor di luogo. Ma pretendiamo che tutto quanto ci si porge per legge dello sviluppo umano e della storia, sia falso ed opposto ai fatti storici. Ci occuperemo principalmente degli sviluppi religiosi e filosofici.

Il primo grado dell' umano sviluppo, secondo i panteisti, è il feticismo o la religione della natura. L' uomo da prima, ne dicono, non si distingueva dalla natura; la sua vita non era che un istinto oscuro ed impersonale. Poco a poco imparò a conoscersi, a separarsi da tutto quanto lo circondava; l' io si fece strada attraverso al non-io. Ma l' uomo nascendo doveva essere maravigliato alla magnificenza dello spettacolo che si offriva a' suoi occhi. La natura gli si presentava come una potenza ignota e terribile. Passando dai sentimenti dell' ammirazione a quelli del terrore, adorava la natura nelle sue benefiche potenze, e tremava dinanzi ai suoi furori ed ai suoi flagelli: d' onde la idolatria e la magia. L' uomo a quest' età, ridotto allo stato selvaggio, alla più compiuta barbarie, era senza leggi, senza speranze nell' avvenire, senza famiglia; errava nelle foreste e contrastava alle belve la preda che dovea servirgli di nutrimento. Bene spesso cominciava una terribile lotta col suo simile, il più debole diventava vittima, orribile pasto del più forte. Il sansimonismo vide nell' antropofagia il primo grado dell' industria umana. Tale è, ne dicono, la vera origine e la prima forma della civiltà.

Lo stato selvaggio è un fatto incontrastabile, poichè il ve-

diamo ancora nelle foreste dell' America. La questione da decidersi sta nel sapere se questo stato è primitivo o se non è altro che una degradazione. Quanto abbiam qui detto per stabilire che l' uomo non ha potuto spontaneamente svilupparsi, che non ha potuto inventare nè il pensiero nè la parola, e che quindi cominciò dal sapere, distrugge l' assurda ipotesi che dello stato selvaggio fa lo stato originario dell' umanità. D' altra parte se l' uomo avesse cominciato da questo stato, perchè e come ne sarebbe uscito ? Quando i filosofi vogliono spiegare la transizione dallo stato selvaggio a una civiltà incominciata, danno al selvaggio idee e bisogni tolti a uno stato di maggior progresso : idee, bisogni che non possono avere. La qual osservazione trovasi confermata dalla esperienza: non si sono mai veduti i selvaggi innalzarsi da sè medesimi alla civiltà : vi furono sempre iniziati da un popolo già incivilito : il che non soffre alcun' eccezione. Contrassegni evidenti di degradazione si fanno riconoscere in queste sciagurate popolazioni, erranti nelle foreste, e confermano tutto ciò che il fatto ed i ragionamenti ne insegnano. De Maistre, che sparse gran luce su questo proposito, come su tutte le quistioni da lui trattate, ne fa un quadro spaventevole della degradazion dei selvaggi. « Non potremmo fissare i nostri sguardi un momento sul selvaggio, senza leggere l' anatema scritto, non dico solo nella sua anima, ma ben anco sulla forma esterna del suo corpo. È un fanciullo diforme, robusto e feroce in cui la fiamma dell' intelligenza non manda più che una luce pallida ed intermittente. Una mano formidabile, che pesa su queste razze proscritte, cancella in esse i due caratteri distinti di nostra grandezza, la previdenza e la perfettibilità. Il selvaggio taglia l' albero per cogliere il frutto, ammazza il bue che il missionario gli affida e lo fa cuocere col legno dell' aratro. Da più di tre secoli ne contempla senza aver nulla voluto ricevere da noi, tranne la polvere per uccidere i suoi simili, e l' acquavite per uccider sè stesso, nè ha mai pensato a fabbricare siffatte cose, fidando sulla nostra avarizia che non gli verranno mai meno. Come le sostanze più abbiette e più schifose sono ancor più suscettive per certo di degradamento, così i vizii naturali dell' umanità peggiorano ancor nel selvaggio : è ladro, crudele, dissoluto, ma in modo diverso da noi. Per esser colpevoli facciam insulto alla nostra natura, il selvaggio la segue : egli ha l' appetito della colpa : non ha rimorsi. Or mentre il figlio uccide suo padre per sottrarlo alle noie della vecchiaia, sua moglie si sconcia nel seno il frutto dei suoi brutali amori per sottrarsi alle fatiche dell' allattamento. Strappa la sanguinosa capellatura dal palpitante nemico, lo sbrana, lo arrostisce, lo divo-

ra cantando : se gli capitan sotto mano i nostri forti liquori, beve sino all' ebbrezza, sino alla febbre, sino alla morte, privo egualmente di ragione e dell' istinto che se non altro colla nausea giunge a tener in freno anche il più stupido animale (1).

Tutte le tradizioni dei popoli, tutti i monumenti storici, l' alto grado d' incivilimento al quale furono dalla loro origine sollevate le più antiche nazioni, ne somministrano ancora irrefragabili prove contro la priorità dello stato selvaggio. Di fatto tutti i popoli conobbero l' età dell' oro, tutti han saputo che l'uomo godeva alla sua origine d' uno stato di perfezione e di felicità, tutti han conservato una indeterminata rimembranza dell'antico decadimento. Qual forza, qual valore possono avere arbitrarie ipotesi contro una tradizione universale e costante ?

I più antichi monumenti scritti da noi posseduti, a non parlare dei libri di Mosè, sono contrari all' ipotesi dello stato selvaggio. Dopo gli Ebrei, gli Indiani sono quelli che incontrastabilmente possedono i più antichi libri del mondo. Il codice di Manù, i Veda accanto a molti deplorabili errori, contengono sublimi verità, idee altissime della divinità, come Hegel stesso avealo confessato. Questi libri si volgono ad un popolo incivilito, e che ha sempre conosciuta la civiltà.

Non si nota già alcun' orma sicura di questa barbarie primitiva che vuolsi culla della umanità : ma bensì una tristezza profonda, l' idea d' una deplorabil caduta, e d' un universale decadimento è il tema della cosmogonia di Manu. I monumenti delle arti e delle scienze dei popoli primitivi ne offrono ancora i loro giganteschi avanzi che sembrano sfidare la moderna scienza. A spiegare questo incivilimento avanzato invano sarebbesi avuto ricorso ad una indefinita antichità. La certezza storica non risale al di là degli otto secoli prima dell' era cristiana. Ad onta d' ogni sforzo d' una scienza nemica, la cronologia di Mosè non fu abbattuta. Cuvier dimostrò la concordanza dei fatti e delle geologiche induzioni con questa cronologia (2).

L' ipotesi fondamentale dei panteisti a spiegare lo sviluppo dell' umanità, contrario alla sana metafisica, lo è pure alle realtà storiche.

Sono più fortunati avanzando nella carriera della storia ? Il loro sistema esige imperiosamente che vi sia un vincolo di successione e di progresso tra le diverse forme vestite dall' umano pensiero. Si studiano stabilire questa successione, dimostrare que-

(1) Veglie di Pietroburgo.
(2) V. Discorso sulle Rivoluzioni della superficie del Globo.

sto progresso. Mostrano l' idea religiosa, grossolana, incerta, indeterminata nell' India, che si spiritualizza, si determina sempre più in sua carriera ver la Persia, l' Egitto e la Grecia. Questa idea giunge al suo più alto grado di unità e di spiritualità nella Giudea, culla del cristianesimo. Il concetto dell' umano destino è analogo sempre alle fasi dell' idea religiosa : la libertà e la moralità van sempre sviluppandosi e ingrandendo dall' India al cristianesimo ed all' Europa moderna. Che il lettore si ricordi le teorie di Hegel che furono la vera fonte delle altre.

Il sistema dell' emanazione sta in fondo a tutte le dottrine religiose dell' India : si trova nei più antichi monumenti scritti di questo popolo. Questo sistema, come abbiam veduto, non era che un' alterazione del dogma della creazione. Schlegel lo considera sotto questo punto di vista, lorchè dice : « Se considerasi il sistema indiano dell'emanazione come uno sviluppo naturale dello spirito, è assolutamente inesplicabile. Se al contrario si consideri come una rivelazione adulterata o mal compresa, tutto si fa chiaro e il sistema diventa facilissimo a spiegarsi (1) ». Questo dogma fu la fonte del politeismo e delle mitologie : produsse pure il panteismo che ne fu la filosofica traduzione. La filosofia panteistica sviluppossi nell' India fino dalla più remota antichità : la troviamo ne' più antichi scritti e nelle più antiche scuole filosofiche di questi popoli. La scuola vedanta, che fu l' ultima, sviluppò questa dottrina con più conseguenza e rigore, ma esisteva già, stando alla testimonianza di Schlegel, nei più antichi filosofici sistemi. Il panteismo indiano fu il più rigoroso, il più conseguente di tutti : i filosofi vedantisti toccaron gli estremi di questa dottrina e il loro fondamentale concetto non fu varcato. I panteisti moderni Schelling, Hegel medesimo, nulla aggiunsero in fatto al sistema. Pure questa dottrina ne è data come scienza assoluta ed ultimo termine d' ogni intellettuale progresso. Quattro mila anni di durata, la moltitudine dei popoli, le diverse religioni, le rivoluzioni, le guerre, tutti gli avvenimenti prodotti sulla scena storica non hanno per iscopo, ne dicono, che la produzione laboriosa dell' umano progresso. Più fortunati dei padri nostri vediamo un tal progresso compiuto, godiamo de' suoi benefizii, ci facciamo ragione della identità universale : affermandola, sappiam tutto. Deplorabile illusione dello spirito di sistema ! La dottrina che abbiam dato come l' apogeo dello spirito umano era conosciuta, insegnata già da più di tre mila anni in fondo all' Oriente : fa successive apparizioni nel mondo occidentale : alcuni filosofi l'ban-

(1) Saggio su la lingua e la filosofia degli Indiani.

no adottata : le masse non l' han mai compresa : l' umanità proseguì il suo cammino senza fermarsi ad essa. Avversa sempre al vero progresso, questa dottrina si è mostrata contraria agli interessi dell' umanità : ha inspirato un fanatismo assurdo, invilita la ragione, giustificata la corruzione morale. Questo sol fatto della esistenza del panteismo in remotissimi tempi, prova non esservi dunque stato sotto tale rapporto progresso nell' umana cognizione e smente ogni teoria storica dei panteisti.

I panteisti vogliono però che vi sia stato progresso quando lo spirito umano passò dagli antichi sistemi unitarii, l'emanazione e il panteismo, alle ipotesi dualistiche. L' idea religiosa sarebbesi perfezionata, a detta di questi filosofi, in virtù del dualismo persiano. Bisognerebbe dire invece che l' idea religiosa s'è smarrita nel dualismo : perchè se tutto è *uno*, i sistemi unitarii sono la verità, e il dualismo non è che una menzogna. Anche qui vien meno la teoria del progresso.

Adulterate primitive tradizioni, l' emanazione, il panteismo, il dualismo, fatti storici, fatti fisici costituiscono il fondo comune di tutte le mitologie che sonsi modificate a norma dei tempi, dei luoghi e del carattere di ciascun popolo. In mezzo a tali diversità, i dotti riconoscono la identità di queste mitologie, e le riducono ad alcuni elementi fondamentali. Il tema s' ebbe molte variazioni, ma in sostanza è rimasto il medesimo. Le diversità che trovansi in queste dottrine stan dunque più nella forma che nella sostanza sono più accidentali che essenziali. Pure i panteisti sembrano collocare il progresso in queste variazioni puramente accessorie. Tutti questi sistemi d' altra parte anche più contraddittorii, furono contemporanei presso i diversi popoli. E però mentre un' unitaria dottrina regnava nell' India e nell' Egitto, il dualismo trionfava nella Caldea ed in Persia. A che si riduce allora la successione delle dottrine voluta dalle teorie panteistiche ?

Ma il fatto contro il quale distruggonsi soprattutto gli sforzi e le spiegazioni dei panteisti è il fatto della rivelazione cristiana. Un popolo da lungo tempo oscuro e ignoto, separato da altre nazioni dalle naturali barriere delle montagne che lo circondano, come dalle sue leggi, dai suoi costumi e dal suo genio, null' altra ricchezza possiede che un libro innegabilmente il più antico del mondo. In questo libro trovasi una dottrina distinta da ogni altra professata da altri popoli. Questa non solo dalle altre dottrine distinguesi, ma le condanna, le anatemizza : si stabilisce quasi come negazione delle credenze per egual modo adottate dalle nazioni incivilite e dai popoli barbari. In questo libro è nella maniera più formale e più chiara insegnato il dogma dell' unità,

della spiritualità, della personalità di Dio. Dio trasse il mondo dal nulla, lo creò colla sua onniposscnto parola : questo mondo, all' uscir delle mani di Dio, era puro o perfetto ; il male vi fu introdotto dall' abuso della libertà creata. Dio permise questo abuso per ragioni degne della sua sapienza. Questo libro ne fa dunque conoscere l' origine dell' errore, del vizio, delle degradazioni, dei patimenti che pesauo sull' umana natura ; ne indica pure l' origine di tutti i popoli : ne dà modo di ricondurre all' unità le verità adulterate e sparse conservate nelle loro tradizioni, e ne spiega le cagioni dalle quali le degradazioni successive delle divine verità derivarono. Ma, se ne fa conoscere il male, ne insegna anche il rimedio : conserva le consolatrici speranze del genere umano, profetizza la salute. Questa opera di riparazione si compie in determinati tempi. L' uomo è rigenerato, i vecchi errori della mente spariscono ; sorgono nuove virtù ; tutti son chiamati al banchetto della verità e della carità. Tutto legasi, incatenasi in questo libro, dogmi, fatti, instituzioni : tutto si accorda a formare un' unità compatta e indivisibile. L' idea più alta dell' umano destino, la più pura morale colleganşi alle dottrine dogmatiche. Tutto sviluppasi, ma nulla cangia, nulla varia, la verità è sempre una.

Tali sono i fatti che il panteismo deve spiegare ; e in che modo vi si appiglia? Notiamo primamente che se il panteismo è la verità, il cristianesimo è il più goffo, il più empio di tutti gli errori. Non vi sono dottrine più segnalatamente opposte fra loro: souo in flagrante ed aperta contraddizione su tutti i punti, sulla nozione di Dio e su quella del mondo, sulla genesi del male e sull'umano destino. Fra le dottrine che sono gli opposti poli dell'umano pensiero, ogni transazione è impossibile, ogni alleanza è un'assurda pretesa, ogni identità un non-senso. Or questo mostruoso accoppiamento vogliono appunto produrre i panteisti. Sono costretti a riconoscere nel cristianesimo la più alta manifestazione dell' idea religiosa, fonte di ogni vero progresso dell' umanità. Ma tal confessione odesi da loro ? Se la verità è dalla parte di qnesti filosofi, il cristianesimo è la più straordinaria aberrazione dell'umano pensiero. Come mai l' errore o la menzogna possono essere sì utili all' uomo ? Come accade che le religioni che forman parte del dogma panteistico non abbian servito che ad abbrutire, a degradare la specie umana, e che il dogma opposto che considerar devesi come un deplorabile errore sia la fonte della dignità, della libertà, della felicità umana ? Il cristianesimo, dicono, non fu che uno sviluppo delle vecchie dottrine ; i suoi dogmi trovansi in tutte le tradizioni orientali. Or come sì opposte dottrine possono

derivare da una medesima fonte? Come la negazione e l'affermazione possono essere identicamente la medesima cosa? Che il cristianesimo non è che l'antico sistema dell'emanazione, il panteismo, il dualismo? Chi potrà sostenere in faccia ai fatti ed agli insegnamenti sì precisi della rivelazion mosaica e cristiana, una tale asserzione? Quando e come si è operata questa impossibile fusione? Che opporreste di più antico al libro di Mosè? Direte che questo legislatore ha tolto le sue dottrine agli Egiziani ed agli Indiani? Ma ancora una volta, v'ha contraddizione fra il suo dogma e quello di queste nazioni. È forse che queste dottrine avrebbero potuto esser plagiate dopo Mosè? Ma la dottrina ebraica non è forse perfettamente una ed identica, non si collega interamente, al Sinai, a Mosè, ai patriarchi? e il cristianesimo non è forse l'obbligatoria conseguenza del mosaismo? Qual dissonanza potreste stabilire in questa perfetta unità? D'altra parte prima di ogni discussion dottrinale non bisognerebbe distruggere i fatti divini del cristianesimo, le basi storiche sulle quali si appoggia la sua divinità?

Le interpetrazioni dei dogmi cristiani tentate dai panteisti sono il prodotto di tali preoccupazioni sistematiche che lor fanno rercare l'origine della dottrina cristiana nelle antiche tradizioni orientali. Hegel non ha voluto vedere nei dogmi della trinità e dell'incarnazione altro che le trasformazioni dello spirito. Il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo rappresentano, a detta di questo filosofo, l'infinito, il finito e l'unione di tuttadue: primamente l'identità, poi la distinzione, poi di bel nuovo l'identità. Or tale è la legge dello sviluppo dell'idea. Il dogma della incarnazione non ha un significato meno filosofico: rappresenta l'apparizione dell'ideale nel reale, l'unione della idea colla forma. L'incarnazione è dunque perpetua: si continua coi secoli, e però lo Spirito Santo è sempre presente alla Chiesa... Il peccato originale non è che l'imperfezione nativa di nostra natura; la condizione stessa di tutto ciò che è finito. La redenzione non è che lo sforzo adoperato dallo spirito puro per svincolarsi poco a poco dai vincoli della materia, per giungere alla piena manifestazione di tutte le sue potenze. Tali interpretazioni furono riprodotte, modificate dagli eclettici. Le idee dei sansimonisti coincidano con questo criterio, comechè sott'altre formole espresse.

Il lettor cristiano vorrà perdonarci se riproduciam qui di tali bestemmie: la fede soffre lorchè vede i più sacri, i più augusti oggetti di sua credenza profanati da sacrileghe mani. Pure gli animi deboli sono scossi da queste pretese spiegazioni: non si tratta di dissimulare il male ma di combatterlo.

Lorchè un chimico vuole analizzare una sostanza, non comincia dal distruggerla; lorchè si vuole spiegare un fatto non si comincia dal negarlo : distruggere una cosa non è un renderne ragione: or tale è il processo de'nostri interpreti panteisti. La buona fede parebbe esigere che chi vuole spiegare i dogmi ed i misteri della fede cristiana li debba intendere e presentare come la Chiesa stessa li intende e li presenta. La giustizia parebbe esigere che non si cominciasse dal troncare e dal mutilare le dottrine della Chiesa per combatterle poi con maggior frutto. La Chiesa su tutti questi punti si è spiegata con la maggior chiarezza, con la più rigorosa precisione: immense controversie furono su queste materie agitate: a tali controversie han preso parti gli animi più sublimi e le più alte intelligenze che mai onorassero l'umanità: si stabilirono le formole più precise e si trovano fino sulle labbra dei fanciulli. Negate i misteri, ne avete la trista libertà: ma, di grazia! non dateci le vostre interpretazioni panteistiche in cambio di questi misteri medesimi. Non vi mettete in vece e luogo della Chiesa : ricevete o ricusate queste dottrine, ma non le travisate. Con tal procedimento gli è impossibile intendersi, e le discussioni si faranno interminabili.

Una semplice osservazione abbatte e distrugge tutte queste sognate interpetrazioni e separa per sempre il dogma cristiano dalle dottrine panteistiche: questo limite eterno è il dogma della creazione. La Chiesa attinse questo dogma nei divini insegnamenti della rivelazione, e l'ha formalmente annunciata nel IV concilio generale Lateranense (1).

Dio non ha tratto il mondo dalla sua sostanza nè da una materia preesistente: lo creò colla sua infinita potenza, lo trasse dal nulla. Il mondo è dunque radicalmente distinto da Dio: Dio è infinitamente superiore al mondo, il mondo rispetto a lui, è un nulla. Pure le interpretazioni panteistiche partono da questo principio che il mondo è Dio, che è una parte di Dio; il mondo è il verbo di Dio: non v'ha in Dio che l'infinito, il finito e il loro rapporto. Se Dio è tutto, se tutto è Dio, ne deriva che Dio incessantemente si incarna e nella natura o nella umanità. Le altre interpretazioni altro non sono che conseguenza di questa, nè vi si può vedere che una traduzione del panteismo. Nè però il panteismo è nuovo nel mondo. La Chiesa lo trovò spesso sulla sua via attra-

(1) *Firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus... Creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam *spiritualem et corporalem... Conc. Lateranensi IV, anno* 1215.

verso le età. Parecchie grandi e pericolose eresie non furono che una trasformazione dello spirito panteistico. La Chiesa combattè sempre e proscrisse questo nemico sotto tutte le forme che prese per sottrarsi ai suoi colpi: lo atterrò nel neoplatonicismo, nel gnosticismo, nell'arianismo medesimo. La è dunque una preoccupazione prodigiosa quella che confonde i dogmi e i misteri del cristianesimo colle dottrine panteistiche. Tale è però la sostanza di tutte le interpretazioni dei nostri filosofi: comprendono la trinità, la incarnazione, il peccato originale, la redenzione in un senso panteistico. Or la Chiesa ha sempre reietto e maledetto il panteismo; dunque v'ha menzogna e immoralità nel darci le loro interpretazioni come cristiani misteri.

Nel capo seguente, in cui tratteremo del cattolicismo, avremo opportunità di presentare una giusta idea dei dogmi e dei misteri del cristianesimo. Basti per ora l'averli per sempre separati dal panteismo.

La qual maniera di considerare la religione fu la fonte di quelle teorie del simbolicismo che godono adesso di tanta voga e di tanto credito. La religione non è considerata se non come una allegoria metafisica e morale, come una popolare poesia: i suoi dogmi altra cosa non sono che ontologia e psicologia. Quanti intelletti giovani e irriflessivi lasciansi accalappiare da queste facili spiegazioni che infin del conto non spiegano nulla! « La religione è una corteccia, dicono, che nasconde una manna deliziosa all'animo. Rompete la corteccia, e ne vedrete uscire la pura verità ». In termini più chiari vedrete uscirne gli inintelligibili sistemi di metafisica nebulosa che altro non sono che il panteismo: vedrete uscirne l'*io* assoluto di Fichte, l'identità di Schelling, l'idea di Hegel, la triplicità fenomenale di Cousin, ec.

Se gli è dimostrato esservi nella religione altra cosa diversa da quella che i panteisti vogliono trovarvi; se gli è dimostrato esservi anzi tutto il contrario; se i dogmi cristiani soverchiano, colla loro profondità e colla loro sublimità l'esperienza come la ragione umana, e ne danno altissime e purissime idee di Dio e dell'uomo, la teoria del simbolicismo è rovesciata. I dogmi son fatti divini, fatti veri e viventi che diventano oggetti di fede. La fede, senza dubbio, vuole e deve innalzarsi alla intelligenza, deve cercar di comprender ciò che adora: *Crede ut intelligas*, ne dice s. Agostino. Ma se comincia dal negare questi fatti divini, se non vede in essi che poesia, distrugge la base sulla quale deve innalzarsi l'edificio della ragione.

D'altra parte i nostri filosofi ne spiegan forse l'origine di questi pretesi simboli e la loro necessità? Senza dubbio, la fede,

la carità, l'entusiasmo religioso torranno dalla poesia il loro linguaggio e servirannosi dei suoi movimenti, de'suoi colori, delle sue imagini; ma ciò non ha che far nulla col sistema delle allegorie che vuolsi trovare nelle religioni. Chi l'avrebbe concepito, chi formato? Gli inventori dovevano possedere l'idea nella sua forma assoluta, per poter adattarle un simbolo conveniente. La religione sendo un tutto perfettamente armonico ed uno che non ha potuto formarsi successivamente e per parti, ha dovuto sorgere compiuto nel pensiero di questi inventori col corredo delle idee e dei simboli. Costoro doveano dunque possedere straordinarie facoltà che disparvero nell'umanità. Chi erano? Si nominino questi uomini prodigiosi nati filosofi e capaci di dare alle loro idee le indistruttibili forme che chiamansi religioni. Questi uomini sono collocati nell'infanzia dell'umanità al primo grado dell'intellettuale sviluppo. Prevalevano dunque infinitamente ai loro contemporanei; e donde derivava ad essi siffatta prevalenza? Come poterono farla agli altri sopportare? Di qual modo riuscirono ad imporre le loro idee e le loro istituzioni? Han destinato i simboli al popolo, le idee ai filosofi aristocrati del pensiero: la specie umana fu per tal modo divisa in due eterne caste, che non saranno mai tra loro confuse. Tali sono i misteri che presenta la teoria del simbolicismo: questa teoria move da una base ruinosa, il panteismo: non ha nulla di storico, contiene inestricabili difficoltà: non è che una impossibilità.

Colla scorta di tal modo di considerare la religione e la filosofia, i panteisti concepiscono e stabiliscono i rapporti tra esse. Da quanto abbiam detto verrà facilmente spiegato perchè la filosofia sia per essi il più alto ed ultimo sviluppo dell' umano pensiero, quello che seguita a tutti gli altri, quello che spiega e fa comprendere tutti gli altri: ma sappiamo pure tutto ciò che trovasi di falso e di arbitrario in queste teoriche.

Abbiamo esposto le basi metafisiche ed istoriche della dottrina della perfettibilità indefinita e del progresso umanitario. Le parole perfettibilità e progresso non furono mai tanto quanto in questo secolo pronunciate e in nessun' altra parte tanto quanto nelle scuole panteistiche. I panteisti diconsi uomini del progresso; vogliono, dicono, far progredire l'umanità. Potere mirabile delle parole sulla imaginazione degli uomini! Come si lasciano adescare a queste magiche frasi! Come credono di buona fede che gli uomini che le han sempre sul labbro, sieno i veri apostoli del progresso! Pure in tutto ciò trovasi una goffa illusione. Se tutto è uno, se tutto è identico, se tutte le forme son equivalenti in realtà, che cosa diventa la perfittibilità e il progresso? Possono

concepirsi ? Voi avrete il mutamento, ma il progresso giammai. Per affermare il progresso, per misurarlo, bisogna aver un'idea giusta e determinata della natura umana e del suo fine : bisogna ammettere qualche cosa d'immutabile, il progresso non potendo essere che lo sviluppamento di quello che è. I panteisti non partendo da una idea assoluta della verità, non riconoscendo alcun tipo della natura umana, non sapendo da dove viene l'uomo nè dove va, come potranno essi mai constatare il progresso? D'altra parte la loro teoria storia del progresso non può reggere dinanzi ai fatti. Noi lo abbiamo provato. Tutti i grandi progressi dell' umanità, furono ottenuti sotto l' influenza cristiana ; noi vedremo nel capitolo seguente che il cristianesimo solo può darci la legge dello sviluppamento progressivo della natura umana.

Dopo aver esaminate le applicazioni del panteismo alla filosofia della storia, noi dobbiamo considerare adesso le teorie dello stato, dell'arte, della scienza. Ci accontenteremo di alcune osservazioni su queste materie.

È assai difficile ai panteisti di stabilirsi i rapporti di libertà e di associazione, di individuo e di stato. Il Signor Pietro Leroux non può dissimulare le difficoltà di questo problema. Si può dire, in generale, che per la natura delle loro dottrine, i panteisti devono tendere a concentrare l'individuo nello stato, e dare allo stato una forza e diritti illimitati. Queste tendenze si sono manifestate con evidenza nelle teorie sociali del sansimonismo: il signor Lerminier fa lo stesso rimprovero alle teorie politiche di Hegel.

Ma se da una parte i panteisti sono indotti a negare la libertà politica, come negano la libertà morale; dall'altra, consacrano, tutte le idee, tutti i capricci dell'individuo, poich'essi ne fanno un Dio, essi innalzano in faccia alla forza pubblica la forza individuale; stabiliscono nella società un' anarchia permanente, o non le danno altro appoggio che la forza.

« L'arte, questa creazione del genio dell'uomo sociale, non è per i panteisti che la manifestazione dell'idea per via della forma. Ora l'idea, è tutto, è Dio. L'arte è dunque una manifestazione divina: l'artista, al momento dell' ispirazione, è indentificato al tutto, e gli serve d'organo. L'arte è dunque come la natura, una forma dello sviluppamento dell'assoluto, e però ha in sè stessa la sua verità, la sua legge; e al di sopra di tutte le regole e di tutte le misure, è trascendente. Lo scopo dell'arte è di rappresentare la vita sotto tale forma ; e qualunque sia la forma, bella o brutta, morale o immorale, basta ch'essa esprima qualche cosa dell'esse-

re, che rappresenti un'idea, svegli un'idea, è buona, legittima, quanto la rappresentazione di ciò che esiste e la manifestazione dell'assoluto. Di questo modo tutto cade nel dominio dell'arte. La religione non è altro che estetica, che simbolica: e se il cattolicismo è la più sublima delle religioni, non lo è tanto pel suo spirito, per la sua dottrina, per la sua parola grave, e pei suoi misteri, quanto per la sua forma: le sue cattedrali colle loro guglie, coi loro archi, i loro rosoni: il suo culto, colle sue cerimonie, le sue pompe, la sua musica e i suoi canti la rendono solo ancora al giorno d'oggi sì interessante. Quanti nostri contemporanei sono religiosi di questo genere, più nell'immaginazione che nell'anima, più per un gusto artistico che per bisogno di un Dio, riconosciuto e approvato. L'arte si adatta meravigliosamente a questa vaga religiosità, che ammette tutti i simboli, purchè vi trovi del senso e dell'idee. Lo stesso dicasi della società e delle sue instituzioni, considerate col criterio panteistico dell'arte. La società è una scena, un gran dramma ove ciascun uomo rappresenta una parte, poichè vi occupa un posto, ed ove spiegherà tanto maggiore grandezza e virtù, quanto più importante appunto sarà la sua parte; vale a dire ch'egli avrà maggior parte nell'azione generale quanto più manifesterà della vita universale. Di qui i tratti principali che caratterizzano l'arte de'nostri giorni e la sfigurano; l'affettazione d'un grandioso, che vuol far sentire il tutto in ogni cosa, dimostrare profondità fin anche nelle minime particolarità, il che forma un sublime grottesco, come l'espressione esagerata del comune e del brutto degenera nell'ignobile e nell'orribile; la pretesa di non seguire alcuna regola, perchè il genio non ne conosce, perchè l'entusiasmo non può assoggettarvisi; la violazione delle leggi morali e delle convenienze che impediscono, dicesi, con convenzioni capricciose, l'espressione del bello e del sublimo (1).

La scienza, quale il materialismo del secolo scorso l'ha fatta, non presenta, quasi, che un'accozzaglia di fatti e d'osservazioni senza unità, senza legame e senza vita. All'estremità opposta si trova la scienza panteistica. Questa sdegna l'osservazione e l'esperienza, e non procede che *a priori*. Nella conoscenza dell'assoluto, essa possiede la scienza universale; perchè andrà mai penosamente strascinandosi sulla via dell'esperienza? Il suo metodo è più facile; parte da un'idea data dall'intuiziono. Questa idea diventa il principio generatore della scienza, che consiste nel dedurre da questa idea le leggi e i fatti. Tale è l'origine della filosofia della ragione, di cui i panteisti alemanni si sono tanto occupati. A-

(1) Bautain. Carteggio filosofico, tomo II.

scoltiamo il giudizio d'un uomo, di cui nessuno vorrà porre in forse l'autorità in tale materia: « Se continuiamo, dice l'illustre Cuvier nel suo discorso sul progresso delle scienze naturali, a riferire tutte le nostre scienze fisiche all'esperienza generalizzata, non è già che ignoriamo i tentativi di qualche metafisico straniero, intesi a legare i fenomeni naturali ai principii razionali, onde dimostrarli *a priori*, o, come questi metafisici si esprimono, per sottrarli alla condizionalità.... Non abbiamo veduto nelle applicazioni di questi principii ai diversi ordini dei fenomeni, che un giuoco ingannatore dello spirito, ove non sembra si faccia un passo che col soccorso di espressioni figurate, prese ora in un senso, ora in un altro, ed ove l'incertezza della via si discopre prestissimo, quando quelli che propongonsi a guida non conoscon anticipatamente lo scopo cui pretendono ch'essa conduca. In fatti, la maggior parte di coloro che si sono abbandonati a queste ricerche speculative; ignorando i fatti positivi, e non sapendo bene ciò ch'era mestieri dimostrare, giunsero a risultamenti sì lontani dal vero, che basterebbero a far credere assai fallace il loro metodo di dimostrazione ».

Ci resta ad aggiungere una parola sulle teorie panteistiche dell'avvenire. Tutti i panteisti si sono occupati dell'avvenire, tutti fanno all'umanità delle promesse, e delle profezie magnifiche. La felicità deve scorrere a torrenti su questa terra: l'età dell'oro, il paradiso terrestre ci stanno dinanzi, noi vi siam presso. I panteisti alemanni promettono la realizzazione compiuta della nozione del dritto: una religione che sarà il riepilogo e il compimento di tutte le altre; una scienza senza misteri; un'arte le di cui creazioni saranno rispetto ai capolavori che noi possediamo, ciò che il sole di pien meriggio è rispetto all'aurora; non vi saranno più nè ingiustizie, nè patimenti. Si sa quanto i sansimonisti e i furieristi si sono mostrati prodighi di promesse e di meraviglie. L'avvenire è un campo libero dove l'immaginazione, può a suo grado liberamente spaziare. Non vi è da temere di veder le applicazioni, smentire le teorie e convincerle di follia. Ma se questo procedimento è facile, è anche razionale?

Dopo questa lunga discussione ci sembra superfluo il combattere seriamente questi fanatici utopisti. La loro base essendo rovesciata, come potrebbero reggere? I panteisti, colle loro false idee dell'uomo e delle cose, possono rimediare ai mali della vita e renderla felice? Simili a quegli empirici, che uccidendo il malato per guarirlo coll'applicazione dei loro principii, non fanno che aggravare i mali della società. Negando la verità e l'ordine assoluto, essi tolgono ogni forza ai loro nuovi principii, alle

loro nuove teorie sociali. Che potranno rispondere ai dissidenti? Come potranno armonizzare coi loro sistemi le idee e le tendenze contrarie che si produrranno infallibilmente, e collo stesso diritto? L'antagonismo sarà dunque eterno e irreparabile. I panteisti, ripongono la felicità nella soddisfazione delle passioni; ma gli è forse un conoscere la natura delle passioni, il credere che si possa soddisfarli con dei godimenti ristretti: e la restrizione del godimento, non è forse implicata nella idea medesima della società? Quale compenso per il sacrificio che la società esige; quale conforto alle malattie, alle ingiustizie ai patimenti d'ogni genere, quale consolazione davanti alla morte!

D'altra parte questo banchetto dell'avvenire al quale ci si convita con tanta magnificenza, non somiglia forse alcun poco al supplizio di Tantalo? Esso fugge sempre a noi dinanzi; quanti ostacoli fra questo avvenire e noi! Intanto i nostri patimenti sono reali; i mali della vita pesano su di noi senza consolazione: la fatalità ci strazia. Perchè siamo diseredati d'ogni bene? Perchè i nostri padri, perchè tutte le generazioni umane, che ci hanno preceduto nella vita e nella morte, sono esse escluse da questo avvenire, da questa felicità futura?

Quale ineguaglianza nella condizione umana!

Il panteismo, nelle sue teoriche dell'avvenire, come in tutte le altre si mostra dunque nemico della natura umana.

Noi abbiamo esaminato il panteismo in sè stesso e nelle sue applicazioni allo sviluppamento dell' umanità. Sotto questi due punti di vista, noi abbiamo constatato il medesimo errore. Le prove del panteismo non possono sostenere l'esame della critica; il suo principio presenta un contro-senso alla ragione; si vede uscire dalle sue conseguenze la ruina della personalità, della libertà, della felicità umana. Quand'esso vuol render conto degli sviluppamenti della società, accumula ipotesi ad ipotesi arbitrarie; si mette in contraddizione coi fatti; e se gli fosse dato impadronirsi dell'avvenire, egli ricondurrebbe il caos.

Ma non basta il combattere l'errore, bisogna opporgli la verità, e questo ci proponiamo eseguire.

CAPITOLO VII.

—

DEL CATTOLICISMO.

Necessità d'una esposizione in sunto del cattolicismo.
I. Il cristianesimo considerato come filosofia divina: Dio: creazione; rapporto di Dio al mondo: vita divina, Trinità: l'uomo: la decadenza ed il male: divisamento divino per la riparazione del male: l'Incarnazione: la Redenzione: la Chiesa.
II. Il cristianesimo considerato come fatto: tre fatti principali:
Primo fatto: i libri santi sono autentici.
Secondo fatto: le profezie si sono adempiute in Gesù Cristo.
Terzo fatto: la testimonianza apostolica è irrecusabile.
III. Il cristianesimo considerato come società; necessità d'una società divina: suoi caratteri.
IV. Il cristianesimo soltanto ci dà la legge della storia e del progresso dell'umanità.

Abbiamo promesso di dimostrare col sunto dei dogmi cristiani, l'infinita distanza che separa il cattolicismo dal panteismo: tale è lo scopo di questo capitolo. Noi troveremo qui un altro vantaggio, quello di dare un'idea della verità filosofica e religiosa. Poichè a combattere efficacemente l'errore, non basta rovesciare il suo sistema, bisogna anche opporgli la verità. Nello stesso modo che le tenebre fuggono dinanzi la luce, quando la verità si mostra all'intelligenza, le vane ombre, le apparenze ingannatrici si dileguano e spariscono.

Ogni verità sta nel cattolicismo ; ci proveremo a darne una idea ; ma non possiamo se non sfiorare una così vasta materia.

Il cristianesimo è ad un punto, una filosofia, un fatto storico, un codice di morale, un'istituzione sociale ; lo considereremo sotto tutti questi rapporti. La rivelazione cristiana, ne' suoi insegnamenti, ci apre la sorgente della vera filosofia, e ci dà la scienza d'Iddio e dell'uomo. Giustificata per sè stessa e pe' suoi risultamenti pratici, questa scienza, non fu mai contraddetta con ragione, nè superata, nè tampoco raggiunta dalla scienza umana. La divinità del cristianesimo è legata a fatti storici, che provocano e sfidano l'esame della critica più difficile. Nella morale e nel-

l'istituzione cristiana trovasi il modo d'ogni perfezionamento individuale e sociale. La volontà, questa parte debole d'una debole natura, è aiutata e fortificata da un soccorso potente. Così tutte le esigenze della ragione, tutti i voti del cuore, tutti i bisogni individuali e sociali sono soddisfatti; l'uomo perviene a' suoi fini, e la rivelazione si mostra in armonia perfetta con la natura e l'esperienza. Tale è il segreto della dimostrazione cattolica.

Noi portiamo nell'intimo di nostra coscienza una idea di perfezione sovrana o di infinità che ne fa uscire da noi stessi e dal mondo, che ci inalza all'essere veramente perfetto, infinito, causa sovrana, creatore del mondo. La materia infatti, qualunque sia la sua natura, non trae da sè medesima le sue modificazioni. Indifferente per sè stessa alla quiete, al movimento, alla tale e tal forma, alla tale e tal situazione, essa si presenta all'osservazione come una sostanza passiva, divisibile e che ha bisogno di essere cambiata ed organizzata. Ma l'organizzazione suppone un intelligenza; il movimento, una volontà. La materia, incapace per sua natura di unità, non può d'altronde render ragione dell'intelligenza e della volontà. Vi è dunque al di sopra della materia un principio, un'intelligenza, una volontà. La materia ci apparisce come dipendente e subordinata; ella non è dunque l'essere necessario, assoluto, infinito.

Ciò che noi diciamo della materia, può egualmente dirsi dell'*io* e dello spirito finito. Lo spirito, di sua natura, è uno, semplice, ed attivo. Ma esso ha bisogno d'essere eccitato, fecondato; non è dunque attivo per sè stesso. Di più, egli sentesi circondato di limiti, che circoscrivono l'esser suo in tutte le maniere. Noi non possiamo dunque trovare, nè nello spirito, nè nella materia l'essere necessario, assoluto, infinito. È necessario dunque attribuire queste perfezioni al principio che si mostra superiore al mondo, che muove e informa la materia e rivela le idee allo spirito.

Chi dice infinito, dice l'essere per sè stesso, l'essere per eccellenza; una unità, una semplicità, un'immutabilità perfetta, una perfezione sovrana; l'essere senza limite, che non può nè cominciare, nè finire, nè crescere, nè diminuire. *Io sono*, ecco come si è definito da sè medesimo, *ego sum qui sum*. *Egli è;* se noi intendiamo bene questa parola, è tutto quanto possiamo dire di più sublime in lode dell'essere degli esseri.

Ma l'unità non può essere identica colla moltiplicità, la semplicità con la divisibilità, la perfezione con l'imperfezione, l'infinito col finito. I caratteri del finito sono i caratteri stessi del mondo; l'infinito è dunque distinto dal mondo. S'egli è distinto dal

mondo, vi è tra Dio e il mondo, tra l' infinito e il finito, una distanza infinita. L' infinito non può dunque aver bisogno del mondo ; come mai l' infinito potrebbe aver bisogno di qualche cosa ? Se l' infinito non può aver bisogno del mondo, il mondo non è necessario. Se non è necessario, è creato, e creato liberamente.

L' idea di creazione implica la realizzazione di ciò che non esisteva dapprima. Il mondo non è creato con una materia preesistente ; poichè questa materia sarebbe eterna e necessaria, per conseguenza infinita. Ora, non possono esistere due infiniti. Il mondo non è creato della stessa sostanza di Dio; Dio non può passar nel mondo, perchè l' infinito è perfettamente semplice, indivisibile, inalterabile. L' onnipotenza che appartiene all' infinito deve renderla capace di trarre il mondo dal nulla. Un infinito fecondo è infinitamente al di sopra d' un infinito sterile. Dunque l' infinito dev' essere fecondo, vale a dire capace a far esistere ciò che non esisteva da prima. Il dogma della creazione è dunque basato, non sull' idea del nulla, ma su quella della potenza infinita di Dio. Il modo della produzione degli esseri resterà sempre celata alle intelligenze finite. Per penetrare questo mistero, per comprendere il rapporto del finito e dell' infinito, bisognerebbe comprendere ed abbracciare i due termini. Ora come mai lo spirito finito, potrà comprendere l' infinito ? Impertanto non troviamo noi in noi stessi un' immagine, un riflesso dell' incomunibile attributo che rende l' infinito creatore ? Io voglio ; la mia volontà determina degli atti che non esisterebbero senza di essa. Io voglio parlare, ed io parlo ; io voglio muovere il mio braccio, e lo muovo. Senza dubbio colle mie volizioni, non ho creato che delle modificazioni ; ma non mi è egli dato di concepire che una volontà ed una potenza infinita possano creare lo sostanze elleno stesse ? Dio vede ch' egli può esprimere al di fuori d' una infinità di maniere, in un' infinità di gradi, le sue divine perfezioni : e la sua potenza può fare tutto ciò che la sua intelligenza concepisce. La sua unità, la sua perfetta semplicità, non sono per nulla alterate da questa infinita diversità ch' egli conosce, poichè egli vede i limiti fuori di lui. Egli realizza esteriormento l' estensione che concepisce, o dà vita all' universo materiale ; egli anima, se così può dirsi, qualcuno de' suoi pensieri, dà loro la coscienza di sè stessi, e produce gli spiriti, il mondo intellettuale. Egli stabilisce fuori di lui il mondo, tutti gli esseri che vi ripone, tutti i rapporti che uniscono questi esseri, concepiti ab eterno nella sua intelligenza. Tutti gli esseri esistono dunque in tipi viventi nel divino pensiero. Il mondo è dunque come uno specchio vivente ove vanno a riflettersi le idee, le volontà, le perfezioni infinite di

Dio. La creazione è un inno sublime che narra incessantemente le glorie infinite del creatore. Il mondo è di Dio, ed è per Dio; egli è buono, « *vidit Deus cuncta quae fecisset : et erant valde bona* ».

Il primo e il più importante de' corollari che si possono dedurre da questi principii, è che esistono due sostanze infinitamente distinte; ch'egli è impossibile ricondurre l'una all'altra, a causa dell' opposizione dei loro caratteri. Queste due sostanze sono la sostanza creata e la sostanza increata, il finito e l'infinito: l'uno viene dall' altro, ma l' uno non è l' altro. Egli è ancor manifesto che l'infinito possiede tutte le perfezioni ad un grado infinito, che tutta la realtà dell' essere è in lui. Per conseguenza, ricusargli l'intelligenza, la volontà, la libertà, la personalità, una vita propria, è un non intendere sè medesimo; è un affermare e negare nello stesso tempo l'infinito. Qual sarebbe in fatti il principio di queste perfezioni? Come saremmo noi intelligenti, attivi, liberi, persone? Donde verrebbero queste idee, queste maniere d'essere, se tutte queste perfezioni non fossero in Dio al grado infinito che gli si conviene? Ignoranti o ciechi, negando Iddio, non neghiamo noi stessi? Poichè il mondo non è necessario, e non è la vita di Dio, ne segue, in terzo luogo, che Dio possiede in sè medesimo una vita intera e perfetta, una vita ov' egli trova la sua felicità divina.

Questa vita divina, questa felicità che Dio trova in sè medesimo, ci sono manifestate dal più sublime dei misteri della religione, quello della ss. Trinità. O Dio tre volte santo augusta ed infinita Trinità, io vi adoro, e vi comprendo come la vita divina istessa! O Dio voi siete infinitamente, e chi oserà negarvi questa fecondità intrinseca, di cui la vostra fecondità esterna non è altro che un debole ed impercettibile barlume? Voi siete, e voi non potete essere senza riconoscervi, e voi non potete riconoscervi, senza amarvi. Nel conoscervi, voi generate il pensiero, la parola interna che è vostro figlio, vostra immagine, vostro verbo, vostra saggezza. In amandovi voi producete questo amore infinito, che vi unisce necessariamente al vostro figlio e a voi stesso. La vostra conoscenza e il vostro amore corrispondono a tutto il vostro essere e l'esauriscono; e siccome in voi tutto è sostanza e vita, questa conoscenza e questo amore non sono nè attributi, nè semplici modificazioni, nè aspetti diversi, sono *persone*. O Dio padre, o Dio figlio, o Dio spirito santo, potenza, intelligenza ed amore, unità nella Trinità, Trinità nell' unità, eguaglianza, unità perfetta; è mia gloria il balbettare il vostro nome incomunicabile; l'aver qualche idea delle ricchezze infinite di vostra natura,

degli infiniti godimenti della vostra divina compagnia, della felicità infinita che trovate in voi stesso: la mia felicità consisterà nell'essere eternamente a voi unito.

Il dogma della Trinità ci manifesta adunque in Dio una vita infinitamente al disopra d'ogni ordine creato; e separa Dio dal mondo di tutta la distanza che passa tra l'infinito e il finito. Questo dogma non è dunque che il compimento necessario del dogma istesso dell'esistenza di Dio. Sian grazie alla rivelazione che ce lo manifesta, e che per esso rende il panteismo impossibile. Questo dogma, come quello della creazione, saranno in questi giorni d'errore il baluardo della Chiesa; con essi confonderà sempre la ragione temeraria, che pretende identificare Dio e il mondo. Ma se noi abbiamo esposto fedelmente questo dogma cattolico, che cosa v'è di comune tra questo dogma e le goffe interpretazioni, che un pensiero temerario pretende sostituirgli?

La creazione tutta intera viene a riepilogarsi nell'uomo; l'uomo è in un microcosmo; in lui trovansi riunite le due sostanze che lo compongono, lo spirito e la materia. Per il corpo, l'uomo appartiene al mondo inferiore; per lo spirito egli è immagine di Dio, capace di confessarlo, di essergli unito, di godere di lui. La vita dell'uomo come quella d'Iddio, è una trinità che si risolve in unità: e quando la verità divina si riflette nell'intelligenza umana, quando l'amor dell'uomo si attacca al bene supremo, al bene infinito, l'uomo raggiunge il suo fine, è perfetto. La missione dell'uomo è dunque di glorificare il creatore; pontefice della creazione, egli offre al padre della vita gli omaggi di tutti gli esseri irragionevoli, e si offre egli stesso in questo concerto universale di lodi e d'amore. L'intelligenza, che è tutta la dignità dell'uomo, non è altro che una capacità di ricevere e di conservare la luce divina. Le idee, che sono questa luce divina, vestono caratteri propri alla stessa ragione divina. Une, assolute, necessarie, immutabili, le stesse in tutti i tempi, in tutti i luoghi, per tutti gli uomini, si mostrano infinitamente superiori ai sensi, all'esperienza, all'io umano. Esse non possono prevenire dai sensi, dall'esperienza, dall'io umano: poichè non si dedurrà mai l'universale dal particolare, il necessario dal contingente, l'immutabile dal variabile, l'assoluto dal relativo, l'infinito dal finito. Queste idee esistono dunque indipendentemente dalla nostra ragione individuale; esse sussisterebbero, quando anche non vi fosse intelligenza umana atta a comprenderle. Noi siamo dunque costretti a riferirle all'intelligenza divina medesima, ove sussistono sempre, e sono perfettamente intese, giusta l'espressione di Bossuet. Ma poichè noi partecipiamo alle idee, senza operarle, ne segue, che

le riceviamo, che ci sono date; ne segue che le idee sono una vera rivelazione. E siccome nella nostra condizione terrestre, queste idee non esistono per il nostro spirito, che fintanto che noi ne possediamo l'espressione, che un'idea innominata è per noi come s'essa non fosse, ne segue ancora che la parola ci viene data colle idee, ch'ella è rivelata come esse. Così, l'origine del pensiero umano è una rivelaziono ad un tempo interna ad esterna. Il Verbo divino, la parola sostanziale, manifestata nel verbo e la parola umana, illumina ogni uomo che venga al mondo; la nostra intelligenza si accende al fuoco eterno della luce e della vita. Ha dunque esistito in origine una società santa tra Dio e l'uomo. Dio ha manifestato all' uomo le verità che gli erano necessarie per giungere al suo fine, gli ha dato delle leggi: si è fatto da lui amare; lo ha ornato nell'ordine naturale e nell'ordine soprannaturale de' più bei privilegi. L'uomo ha dunque cominciato dalla scienza e dalla perfezione. Tutte le tradizioni proclamano questa gloriosa origine : o la nostra degradazione, le rovine del nostro essere, attestano pure questa verità. Per tal modo al vedere gli avanzi di un antico edificio, possiamo argomentare quale un tempo ne fossero la grandezza e la beltà.

Le stesse tradizioni che ci fanno conoscere lo stato di perfezione in cui l'uomo fu creato, testificano pure l'antica decadenza che lasciò orme sì profondo e nell'uomo, e nella natura, e nella storia.

Quante prove corroborano questa fondamentale verità! Portiamo in noi stessi la prova del nostro decadimento. Vi sono in noi idee sublimi, divini istinti, un insaziabil bisogno di verità, di bellezza, di alta felicità, o in pari tempo, proviam vergognose, cieche, irragionevoli tendenze che ne degradano e ne fanno discendere al disotto dei bruti. Amiamo la virtù, approviamo il bene e seguiamo il peggio. Sempre in contraddizione con noi stessi, viviamo d'egoismo e magnifichiamo il disinteresse. La proibizione ne irrita, ne serve di pungolo per spignerci al male, e con tutto ciò sentiamo e confessiamo la nostra dipendenza. La nostra ragione invoca la verità, non vuol arrendersi che all'idea della verità e soccombe alle più deboli apparenze che ne prendono la sembianza. Il nostro cuore aspira ai beni infiniti, ed è schiavo di mille vergognose passioni che non osiamo confessare nè a noi medesimi nè agli altri. La nostra volontà debole e rotta, piegasi e cede al menomo sforzo per scuotere le sue catene. E però in ognuno di noi v'ha due uomini che incessantemente e accanitamente si fan guerra, guerra intestina che non dà tregua alcuna, e spande sulla nostra vita un'infinita amarezza.

Quanto l'esperienza su noi e su gli altri ne insegna, vedesi dalla storia verificato. Gli annali dell'umanità altro non sono che il racconto degli errori, dei patimenti che i nostri giorni contrassegnarono. Continui sforzi furono operati verso la verità, la giustizia, la libertà, la felicità e rimasero infruttuosi, e l'impotenza di nostra natura fu a tutti manifesta. L'uom dunque è un essere fuorviato, incapace di giungere da sè medesimo al proprio fine, l'uomo è un essere invilito; tale è il grido dell'umana coscienza. Ma non può esser degradato senz' esser colpevole: ogni degradazione è una pena, ogni degradazione suppone una colpa. V'ha nel mondo abuso, disordine, patimento, v'ha il male. D'onde deriva?

Chi ammetta la nozione d' un Dio distinto dal mondo e la realtà di questo mondo da lui creato, non può concepire il male se non come l'abuso e la degradazione dello stesso bene: ma siccome questo abuso e questa degradazione non possono venire da Dio, la esistenza d'ogni male implica necessariamente la libertà creata: ogni sostanza è buona, perchè ogni sostanza viene da Dio, il male non è dunque una sostanza. Il male è l'amaro frutto d'una libera volontà che sceglie tra due ordini di bene, e preferisce un bene inferiore ad un bene superiore. Per tale sciagurato volere la creatura scende dal suo grado; s'invilisce e tende al nulla. Ma siccomo Dio è necessariamente conservatore degli esseri e dell'ordine stabilito tra loro, da questo abuso di libertà creata, da questa violazione dell'ordine eterno, conseguitano l'opposizione a Dio, la rivolta contro Dio. L'essenza del male trovasi in questa preferenza di sè medesimo a Dio. E però l'orgoglio o l' egoismo sono la fonte fatale del male : *initium omnis peccati est superbia.* Ma da ogni disordine necessariamente derivano patimento e sventura. Come un astro che più non obbedisse alle leggi della gravitazione, la creatura ribellata erra in una via oscura, sparsa di scogli e di bufere. Tutti i doni che avea ricevuto per un uso migliore divengono suoi carnefici e vendicatori di divine leggi violate. L' intelligenza fatta per la verità, ormai impossente a comprenderla, la scambia con fantasmi, e non può colmare il vôto, l'insaziabile fame che la divora. La qual intelligenza vuota cambiasi in un calcolo d'egoismo e di malizia. Dominato da questo divorante egoismo, il cuore si pasce di sè medesimo, vorrebbe a sè medesimo immolare tutta la vita: concepisce l'odio e produce la violenza. La divisione e il conflitto regnano ovunque: la rivalità fra amor proprio e amor proprio eccita una guerra incessante, un'irreparabile anarchia. Ma questa guerra esterna non è che il segnale della interna che l'uomo soffre in sè medesimo: il corpo che dovea obbedire comanda, lo spirito è sepolto nella mate-

ria e cerca in essa i suoi più soavi godimenti. La natura stessa, questa sorella dell'uomo, prova per consenso l'urto della umana decadenza: l'uomo che dovea sorvegliarla o dominarla ne ha perduto il diritto o il potere. Collocata per tal modo fuor delle condizioni della armonia primitiva, la natura presenta l'imagine di un campo devastato e porta evidenti contrassegni del disordine introdotto nel mondo.

La natura umana sendo perfettamente una, v' ha tra' suoi membri una secreta corrispondenza ed una necessaria solidarietà. Questa legge che vediamo ogni giorno verificarsi, deve segnatamente applicarsi al padre ed al capo delle razze umane. Il primo uomo decaduto, in conseguenza della sua colpa, non può che produr figli decaduti al pari di lui ; un ruscello avvelenato nella sua fonte ravvolge sempre acque corrotte. Il male è dunque divenuto il funesto retaggio degli uomini: se lo trasmettono colla vita, o alla degradazione di lor natura aggiungono le volontarie prevaricazioni di cui si fanno colpevoli. Tristo spettacolo da che l'occhio rifuggirebbe se il potesse !

Tale è l'idea che la rivelazione ne porge del male, tale l'origine che gli assegna : questa deplorabile istoria è troppo provata per essere seriamente negata. Chi non ammette questa nozione del male è costretto riferire il male a Dio stesso: ma allora è pur forza negarlo, e negandolo, s'introduce la confusione nello cose umane, e mentesi alla coscienza del genere umano. Dio non è dunque l'autore del male, lo permette per ragioni degne di sua sapienza e della sua infinita bontà. Comechè non ci sia dato conoscere tutte le ragioni che Dio ha potuto avere di permettere il male, comprendiamo che ha dovuto permetterlo se il male è la condizione d'un maggior bene. Non vogliamo qui dire che il male possa produrre alcun bene per sè medesimo : ma diciamo che Dio, punendo e riparando il male, ne trae infiniti beni che senza di ciò non avrebbero potuto esistere. I beni che Dio si propone sono, lo sviluppo dell'attività delle creature intelligenti: i meriti che possono acquistarsi col buon uso della loro libertà: l'eccellenza infinita del modo col quale il peccato verrà riparato, e la creatura decaduta riposta nel suo grado. Il male non sarà dunque nel quadro universale della creazione che come un'ombra destinata a fare spiccare le infinite bellezze che vi si contengono. Se la sventura o l'eterna sventura d'un certo numero di creature entra indirettamente nel piano del mondo, questa sventura non può essere imputata che alle creature medesime che abusano di tutti i doni di Dio e respingono ostinate l'amore e la misericor-

dia. Ma questa misericordia non le abbandona fino all'ultimo induramento.

Il male non esiste dunque nel mondo se non per essere riparato. Questa riparazione del male, questa redenzione del mondo sarà una nuova creazione in cui Dio farà pompa delle infinite dovizie della sua sapienza, della sua misericordia e del suo amore.

In virtù della legge che vuole che i germi si sviluppino, che le conseguenze nascano dai principii, il male introdotto nel mondo doveva svilupparvisi; l'uomo fuorviato doveva inoltrarsi fin agli estremi confini della degradazione. Così poco a poco tutte le verità rivelate al primo uomo, e per lui a tutto l'uman genere, si alterano e si corrompono. Le passioni precipitano l'uomo in eccessi inauditi; obbliando Dio, adora la natura, adora lui stesso, adora le sue passioni. L'intelletto inventa sistemi o qualche verità sublime, sfuggita al comun naufragio, e mischiata a concetti erronei e spesso mostruosi. Il dogma dell'emanazione è sostituito a quello della creazione e produce il panteismo. Il politeismo distrugge l'unità divina e popola l'universo di Dei ridicoli ed assurdi. Il sentimento del male, che desola la coscienza umana e la terra dall'uomo abitata, è cagione del dualismo. Il dualismo concepisce il mondo come una preda che si contrastano due principii eterni e nemici. Poscia il raziocinio ai propri errori aggiungerà quelli del cuore e dell' immaginazione; l'ateo negherà Dio, il materialista negherà l'anima, lo scettico negherà tutto. La corruzione del cuore andrà di pari passo con quella dell'anima; tutti i vizi avranno altari; gli esseri deboli saranno oppressi nel cuor delle famiglie e dello stato; il regime delle caste e la schiavitù abbrutiranno la specie umana; il potere e la ricchezza, raccolti nelle mani di pochi, non serviranno che a rendere questi tiranni più diffidenti ed infelici. Tale è la degradazione delle nazioni incivilite. Quelli poi che saranno stati separati dalla famiglia umana da particolari avvenimenti, s'addentreranno assai più in questa via; discenderanno fino allo stato selvaggio ed all'antropofagia; nulla d'umano vivrà in essi: il loro stesso volto sarà un di mezzo tra l'uomo ed il bruto.

Ma distogliamo lo sguardo da questo tristo spettacolo; gli è tempo di studiare un altro sviluppo, quello del piano formato da Dio per la riparazione del male e la redenzione del mondo. Subito dopo la caduta fatale del primo uomo e l'apparizione del male sulla terra, una parola di misericordia e di speranza fu mista alla fatale condanna e consolò l' uomo spogliato e diseredato. Il male sviluppavasi, come abbiamo veduto, e seguitava i suoi gua-

sti, le sue rovine nella ragione e nella umana coscienza: ma Dio preparava il rimedio che dovea combatterlo e guarirlo.

L'uomo non poteva uscire da sè stesso dal misero stato in cui si trovava. Tale impotenza è attestata dall'inutilità degli sforzi tentati per arrivare alla verità ed alla virtù. I filosofi, i savii, i legislatori non hanno potuto che palliare i mali della natura umana, ma non guarirli. L'uomo, avendo rotto il suo rapporto vivente con Dio, non poteva da sè stesso ristabilirlo. L'unione con Dio è un dono del tutto gratuito, soprannaturale e per conseguenza al di sopra di tutte le forze create; havvi tra il finito e l'infinito una distanza immensurabile. Dio solo, creator dell'uomo, poteva dunque rigenerarlo; doveva impiegare, per raggiungere questo fine, un mezzo degno di lui e conveniente all'uomo.

Il mezzo scelto dalla infinita sapienza fu l'unione di Dio con l'uomo: il verbo eterno, il figlio di Dio si unì sostanzialmente alla nostra natura. In questa unione l'intervallo che separa l'infinito dal finito fu colmato, l'uomo divenne Dio e Dio divenne uomo. Quest'uomo Dio, questo mediatore potè compiere da quel punto il mistero della rigenerazione dell'uomo.

L'uomo avea dimenticata la verità; e gli sforzi dell'umana ragione per riacquistar questo bene ad altro non erano riusciti che a dimostrarne l'impotenza. Primo bisogno dell'uomo era dunque ricuperare questa smarrita verità, questo lume ecclissato. La verità era nata nel mondo colla primitiva rivelazione: non poteva essere ristabilita e sviluppata che da una nuova rivelazione. E qual rivelatore più conveniente più in armonia con tutti i bisogni di nostra natura che la verità, la sapienza, la ragione stessa di Dio che valevasi d'un organo umano per istruir gli uomini.

Il verbo manifestato nella carne, anzichè abbagliare occhi deboli od infermi, saprà adattarsi a tutte le intelligenze: la parola rivelata sarà latte pei fanciulli e pane pei forti. — Non v'ha cosa dunque più naturale d'un uomo istruito da un uomo: ma come l'uomo in sostanza non ha nulla da insegnare all'uomo, era necessario che la sapienza e la verità stessa parlassero colla voce dell'uomo che dovea divenire il maestro dell'umanità. E però tutte le verità religiose e morali, necessarie all'uomo per giungere ai proprii fini, gli verranno insegnate nei discorsi, nelle azioni, negli esempi dell'uomo-Dio: tutti gli errori saranno da lui condannati: Gesù Cristo diverrà il dottore, il maestro, la luce delle nazioni.

Ma il male dell'intelligenza non è l'unico male di nostra natura: v'ha una malattia più profonda, più radicata, più difficile ad estirparsi dell'error della mente, ed ha sua sede nel cuore.

L'amore disordinato di sè medesimo, l'egoismo, l'orgoglio, la voluttà, gli appetiti terrestri, funesto retaggio dell'umanità decaduta, germi fecondi di tutti i disordini, di tutti i vizii e di tutti i mali, deturpano e sfigurano la nostra natura. Giace essa sul cammin della vita, trapassata da colpi con ch'ella stessa ferissi, spogliata d'ogni sua dignità, coperta di vergognose piaghe versando di continuo quel poco sangue che ancor le rimane nelle vene. Tale era il grande infermo che bisognava guarire, ed a questa difficil cura non vi voleva niente meno di tutta la sapienza d'un Dio.

Sulle prime l'uomo si era degradato perchè lo volle; aveva violato liberamente tutte le leggi divine; aveva infranto l'ordine eterno ed immutabile, ed introdotto nel mondo uno spaventevole disordine. — Questo disordine avrebbe prodotto il caos, se Dio non gli avesse imposto, come ad impetuoso oceano, dighe insuperabili. Sotto un Dio giusto e sapiente qualunque disordine dev'essere punito; qualunque abuso deve trovar in sè stesso il proprio castigo. Ma questa pena non deve esser sempre attuale e visibile, perchè se così fosse, la libertà umana sarebbe distrutta.

Havvi dunque in questo mondo un ordine visibile per la punizione dei delitti; havvi una Provvidenza che veglia al mantenimento della giustizia, e che col castigo fa rientrar nell'ordine la creatura ribelle. Ma questo esercizio visibile della giustizia s'è potente per punire, non è efficace a guarire. L'uomo è punito, perduto, ma non cangiato; da questo castigo trae un argomento di bestemmia contro l'autore del suo essere; e il sottrarsi che fa bene spesso al castigo, e la speranza di sottrarvisi sempre, lo acciecan del tutto. L'ordine temporale e visibile della Provvidenza divina non è dunque il vero rimedio del male, non racchiude in sè nè sufficiente giustizia, nè amor sufficiente. D'altra parte quest'ordine non offre una vera soddisfazione alla giustizia ed alla sapienza divina. L'uomo peccò per orgoglio; rifiutò di sommettersi, d'amare l'autore del suo essere; il disordine non sarà riparato se non quando l'uomo si abbandonerà volontariamente a colui al quale deve tutto affidarsi. Ora l'uomo peccatore e schiavo del suo peccato non può far ritorno a Dio; dunque non può giammai soddisfare. L'uomo colpevole però sente in sè stesso un imperioso bisogno d'espiazione. I cruenti sagrifizi, le immolazioni di umane vittime, le volontarie offerte agli Dei sdegnati, che troviamo presso gli antichi, hanno forse altra origine? Nulla può calmare la coscienza umana; la filosofia non potè giungervi, anche col provarsi a negar il male.

Consultando l'idea d'una giustizia infinita, troviamo dunque che il male deve essere punito; consultando quella della sa-

pienza infinita, troviamo che il male deve essere riparato, e che una soddisfazione deve essere offerta all' ordine violato, a un Dio offeso. L' idea d'una bontà infinita ci apprende altresì che l' uomo deve essere perdonato, guarito, rigenerato. Lo studio dell'uomo e dell' ordine providenziale, come si mostra quaggiù, ci fan disperare di incontrarvi, e la punizione del male che esige la giustizia, e la soddisfazione che domanda la sapienza divina, come la coscienza umana, e il perdono che sollecita la bontà. La vita futura non può sciogliere la quistione, poichè si tratta di trovare un mezzo di ricondur l' uomo a' suoi veri fini, e rimetterlo sul sentiero che deve avviarlo a' suoi eterni destini. Questo è il problema propostosi dall' eterna sapienza, e la cui soluzione è l' uomo-Dio.

Puro, santo, l' innocenza, la santità stessa, non da altro affetto compreso che dall' amor di Dio e dell' uomo suo fratello, l' uom-Dio s' offrirà per amore vittima del mondo. S' assumerà tutta la pena del peccato, le umiliazioni, la povertà, i patimenti, la croce, una morte sanguinosa, si farà segno a tutti i colpi della giustizia. Offrirà la vera soddisfazione, la soddisfazione dell' obbedienza, dell' amore spinto fino all' immolazione di sè stesso. Questa soddisfazione sarà offerta per l' uomo ; poichè è l' uomo che ha peccato ; essa sarà degna di Dio, perchè offerta dall'uom-Dio. A causa dell' unità umana e della riversibilità, la sua conseguenza necessaria, la soddisfazione dell' uomo-Dio, apparterrà a tutto l' uman genere ; i frutti gli saranno applicati. L' umanità potrà rigenerarsi nel sangue del nuovo Adamo. L' uomo s' avvedrà d' esser perdonato perchè amato ; amato, amerà alla sua volta ; e amando Gesù Cristo suo salvatore, e Dio giustificatore, riacquisterà l' onor perduto di sua natura ; l' immagine divina, bruttata dal male, sarà ripristinata in fondo alla sua anima. Per mezzo di Gesù Cristo l' uomo rientrerà dunque al possesso della verità e dell' amore ; potrà di nuovo unirsi a Dio. Unito a Dio, l' uomo sarà ristabilito in tutti i suoi legittimi rapporti. Godrà la luce, la pace, la libertà morale ; comanderà alle sue passioni, a' suoi appetiti ; userà legittimamente dei beni e dei mali della vita ; e trarrà infiniti conforti dalle immortali speranze. Ma l'uomo non può essere unito con Dio senz' esserlo anche co'suoi fratelli ; la carità fraterna è e doveva essere il comando personale del Salvatore. Per effetto di questa carità l' uomo darà sè stesso all' uomo, il dotto all' ignorante, il ricco al povero, il forte al debole. E però le disastrose conseguenze del male nella società saranno combattute, e gli umani patimenti s' andranno poco a poco diminuendo. I costumi, le leggi, le istituzioni saranno rino-

vellati ; ed un' infinita carriera di progresso d' ogni maniera s' aprirà al novello uomo. Il male dell' intelligenza, il male del cuore, il male individuale e il mal sociale trovano dunque nell' uomo-Dio, in Gesù Cristo, la loro espiazione ed il loro rimedio. La morte di Gesù Cristo atterra l' impero della morte, e la vita sorge dalla tomba. *O mors, ubi est victoria tua?* In questa sorprendente economia della redenzione del mondo, la libertà umana è rispettata ; l' uomo può riconoscere Gesù Cristo, appropriarsi i meriti di lui ; e può del pari ricusare il proprio omaggio e rigettare la salute che gli è offerta : *Positus est hic in ruinam, et in resurrectionem multorum.*

Ma tutti gli effetti del sacrificio dell' uom-Dio non saranno perfettamente realizzati che alla consumazione dei tempi ; sino a quel giorno la zizzania crescerà col buon grano nel campo della vita. Lorchè Dio avrà creato un nuovo cielo ed una nuova terra, allora succederà la separazione definitiva del bene dal male ; e tutti i misteri saranno pienamente compiuti.

Tale è l' idea che la rivelazione ci dà dei grandi misteri dell' incarnazione e della redenzione, che non sono per Dio stesso che la soluzione del problema che presenta il male. In questi misteri la sapienza, la giustizia, la bontà di Dio splendono d' una luce più bella che nella prima creazione. L' uomo non trova solo quanto ha perduto, ma s' innalza altresì a più sublime partecipazione ; è associato alla natura divina ; il mondo e l' uomo sono divinizzati.

La rigenerazione dell' uomo per mezzo dell'uom-Dio richiedeva una lunga preparazione. Il male doveva dare i suoi frutti, e l' uomo degradato non poteva essere ristabilito nella perfezione del suo essere che poco a poco. Da ciò tutta l' economia e l' istoria della religione ; le successive rivelazioni fatte ai patriarchi ed a Mosè ; la scelta d' un popolo che doveva divenire il custode ed il depositario del patto ; le instituzioni date a questo popolo, che tutte si riferivano alla grande missione che doveva compiere ; in fine il ministero profetico incaricato di anticipatamente additare il carattere e la storia del Messia, per farlo riconoscere quando comparisse al mondo. La salute che il Messia doveva procurare al mondo si estende ai tempi che precedettero la sua venuta, come ai tempi che la seguitarono ; nessuno, in nessun tempo, in nessun luogo in cui sia vissuto, fu privato degli effetti della redenzione ; il rimedio fu sempre vicino al male. E però la croce è penetrata nell' antico e nel nuovo mondo, nel passato e nell'avvenire, e serve loro di legame. Se i misteri dell' uom-Dio si son compiti in un dato tempo, fu perchè allora le disposizioni intel-

lettuali, morali e sociali non solo del popolo ebreo, ma ancora dello principali nazioni del mondo, erano le più opportune a ricevere il divino benefizio.

L'uom-Dio, lasciando la terra, istituì la Chiesa, incaricata di continuare la sua missione e d'essere scorta all'umanità sino al termine di sua carriera. Questa Chiesa è una divina società, retta da un ministero a cui Gesù Cristo confidò la parola della verità che illumina gli intelletti, e la grazia che riforma i cuori. Essa è dunque sulla terra il centro della luce e della vita. Dio l'assiste per preservarla dall'errore nel suo insegnamento : senza tale divina assistenza, la verità sarebbe ben presto alterata dalle umane passioni, e il dono della rivelazione diverrebbe inutile. Dio dunque è sempre presente alla Chiesa, e per essa a tutta l'umanità. Egli si comunica agli uomini non solo con la luce della verità, ma altresì con un'interna azione che tende a purificare, a giustificare l'uomo, ad unirlo a sè coll'amore. Questa soprannaturale azione di Dio, che associa veramente l'uomo alla divina natura, non è che l'estensione del mistero dell'incarnazione, e l'applicazione de' suoi infiniti frutti a ciascun individuo. Queste divine comunicazioni sono di consueto unite a sacri simboli, instituiti da Gesù Cristo stesso. Cotali simboli sono in perfetta armonia così colla natura fisica e sociale dell'uomo, come colla sua natura morale, e corrispondenti a tutti i bisogni della vita religiosa. Ma il più grande, il più divino di questi sacramenti è quello che unisce il cristiano all'essenza corporale di Gesù Cristo ed alla divinità stessa. Questa magnifica unione avviene sotto il simbolo delle sostanze che servono di base all'alimento dell'uomo incivilito, e che gli assimilano la vita universale. Disciolto per un momento dallo spazio e dal tempo, da tutto che è molteplice e variabile, trasportato dalla fede nel mondo invisibile, nella sfera dell'infinito, il cristiano entra in possesso di Dio stesso e si assimila, se così è lecito esprimersi, la stessa sostanza divina. Il voto dell'amore è compito, la speranza è soddisfatta ; l'uomo abbraccia il suo vero fine ; al di là non havvi che la chiara visione e l'infinito godimento che ne risulta, non vi ha che il cielo. Sublimata così alla più eccelsa delle partecipazioni e ricolma dei benefizi e dei favori dell'amor divino, l'anima fedele si sente penetrata da una fresca rugiada che tempera in essa tutti i terrestri ardori. L'amore stabilisce una necessaria conformità tra l'amante e l'amato ; unito a Dio per amore, il cristiano concepisce l'ideale della perfezione, e tende a rendersi conforme al Dio che gli si dona.

Le più eccelse virtù, le più difficili han dunque origine nel-

l' union eucaristica. La carità fraterna soprattutto vi è comandata nel modo più eccellente; al sacro banchetto son tutti fratelli; devono amarsi, aiutarsi, esser l' un per l' altro come fratelli.

Per meritare d'esser degni d' una partecipazione tanto sublime e raccoglierne tutti i benefizi, l' uomo dev' essere purificato. In mezzo al sacrifizio il cristiano è chiamato alla sacra mensa. Deve immolare l' orgoglio dello spirito, l' egoismo del cuore, i sensi, tutte le cattive passioni; deve sè stesso immolare insiem colla santa vittima per rendersi degno di partecipare al dono di Dio. Nel sacrifizio eucaristico, Gesù Cristo, sacerdote e vittima, rinnova ogni dì l' immolazione del Calvario che operò la salute del mondo; offre a Dio coi fedeli il suo corpo mistico, per rendere all' eterna maestà l' adorazione infinita che le è dovuta, espiare ancora i peccati, ed associare ogni fedele agli effetti della redenzione.

Il mistero eucaristico, di cui abbiam data un' idea, è la essenza stessa del culto cristiano, il culto più perfetto che ci sia dato comprendere. In questa divina istituzione si trovano difatti uniti il passato, il presente e l' avvenir dell' uomo: quest' istituzione è il colmo delle meraviglie di Dio. Il passato dell' umanità si trova nell' eucaristia, che ne è il vivo monumento. Nella storia, non vi sono che due cose, la caduta dell' uomo e la sua rigenerazione operata da G. C. Ora l' eucaristia non è che l' estensione del mistero della rigenerazione che suppone la degradazione. Il presente si trova nell' eucaristia, poichè racchiude la legge della vita, l' amor di Dio, e l' amor degli uomini. Infine l' avvenire è profetizzato nell' eucaristia, che ci annunzia la gloriosa trasformazione dell' uomo in Dio.

La chiesa cristiana co' suoi dogmi, la sua morale e le sue istituzioni è dunque veramente l' institutrice dell' umanità e la benefattrice del mondo. Essa segue Gesù Cristo, emancipa gli uomini contro l' impero del male; in questa vita gli unisce a Dio, e mostra loro al di là del sepolcro la meta della vera felicità. La sua carriera terrestre è una serie incessante di benefizi, e la sua storia altro non è che la prova e la conferma di sua divina missione.

Da questa esposizione della dottrina cattolica, senza dubbio imperfetta, ma che riteniamo fedele, l' uomo di buona fede potrà confondere questa dottrina colle interpretazioni panteistiche che ci si danno come sua pura espressione? Gli è evidente che su tutti i punti havvi una manifesta opposizione, un antagonismo assoluto; e che ogni tentativo, che abbia per iscopo di identificare il cattolicismo e il panteismo, svela nel suo autore un' ignoranza deplorabile, o una insigne cattiva fede.

Chi voglia meditare nel loro insieme le verità che il cristianesimo ci presenta, sarà senza dubbio colpito dalla luce che gettano sull' uomo il mondo e il suo autore; e lorchè rifletterà a tutto che havvi di erroneo e di funesto nelle dottrine opposte, troverà che queste verità recano in sè stesse la loro prova. La divinità del cristianesimo però non è fondata soltanto sull' eccellenza e necessità della sna dottrina; molte altre prove a questa s'aggiungono, servendole d'appoggio e di compimento. Il cristianesimo difatti non è solamente un insiem d' idee, una filosofia divina, è altresì un fatto divino, un fatto stabilito da tutte le prove che servono a constatare i fatti, un fatto che appartiene al dominio della storia e della critica.

Il fatto principale, che serve di base a tutto il cristianesimo è la missione divina di Gesù Cristo. Questa missione divina è appoggiata non solo sull'eccellenza della dottrina, la santità della vita, l'inimitabile carattere di Gesù Cristo, ma ancora su fatti storici, e storicamente provati. Riconosciuta che siasi la missione divina di Gesù Cristo, lo è del pari la sua divinità; chè egli si è presentato come Dio, come figlio di Dio; disse d' esser eguale al padre, che suo padre ed egli erano una cosa sola, e non possiamo a meno di credere alla testimonianza di colui che fu autorizzato da Dio stesso.

I fatti che stabiliscono essere Gesù Cristo l' inviato di Dio, i fatti della nascita, della vita, della morte e della risurrezione miracolosa di Gesù Cristo son storicamente provati? Alla soluzione di tal quistione va unita la divinità del cristianesimo.

Il lettore vorrà credere non essere nostra mira il trattarla qui con tutto lo sviluppo che essa richiederebbe. Nostro scopo è combattere la funesta disposizione di certi animi i quali obbliano che il cristianesimo è un fatto, che il cristianesimo riposa su fatti; e che bisognerebbe distruggere questi fatti prima d'affermare che non sia altro che una tradizione popolare. Questa funesta disposizione è dovuta soprattutto all'influenza delle dottrine panteistiche; è nostro dovere dunque il combatterla. Riduciamo le prove istoriche del cristianesimo a tre fatti principali. Il primo fatto è l' autenticità dei monumenti sacri che parlano della vita o dottrina di Gesù Cristo; il secondo, è il compimento delle antiche profezie nella persona di Gesù Cristo; il terzo è l'irrecusabile forza della testimonianza apostolica in favore della vita miracolosa e della risurrezione di Gesù Cristo.

Dalla divinità di Gesù Cristo e del cristianesimo deriva necessariamente quella della religione degli Ebrei e la missione divina di Mosè.

Ric., 52

Numerosissime opere furono intraprese e condotte a termine su tali materie. Dall'origine del cristianesimo sino a'nostri giorni, questi fatti sono stati esaminati, discussi, scrutinati. I dottori cristiani, i più bei geni che abbiano illustrato l'umanità, presentarono questi fatti come prove irrecusabili alle quali ogni uom di senno deve prestar la sua adesione. Se queste prove furono combattute, furono del pari vigorosamente difese ; si rischiarò ogni difficoltà, si rispose a tutte le obbiezioni, ed il finale risultamento della discussione fu di porre in maggior luce la certezza storica del cristianesimo.

1.° *Autenticità*. « Innanzi di ammettere l'autenticità dei libri sacri, si è in diritto di esigere le stesse prove e lo stesso genere di certezza richiesti per la autenticità dei libri profani. Ed in concambio sì nel primo caso che nel secondo non possiamo ricusar fede a queste prove in giusta regola presentate. In buona logica, la natura del libro non ha a che far nulla. Tuttavia acconsentiamo facilmente, attesa l' importanza della materia, che la moltitudine e la gravità delle conseguenze rendano l' esame ancor più severo quando si tratti di scritti sacri. I difensori dei libri santi non han luogo a temere avversari illuminati ed avveduti, purchè questi avversari sieno nello stesso tempo imparziali.

Le prove chieste sono interne od esterne, o, ciò che vuol dire lo stesso, *storiche* o *critiche*. Queste due grandi classi si suddividono in molte altre.

Le prove storiche riposano sulla *testimonianza*, quando per l' autenticità d' un dato libro , si citano testimoni istruiti , degni di fede, prossimi all'autore di tempi, di luoghi e di circostanze.

Sull'*autorità*, quando questa autenticità è ammessa senza contraddizione dappertutto e sempre, o almeno ad epoca ed in luoghi bastantemente atti a decidere la quistione.

Sulla *natura delle cose*, quando le circostanze danno una grande verisimiglianza all'ipotesi della autenticità, e rendono un errore impossibile o almeno improbabile.

Le prove critiche riposano ora sulla rassomiglianza di stile d'idee fra il libro che si esamina e gli altri scritti dello stesso autore; ora su coincidenze minuziose tra i fatti citati o supposti e ciò che altri documenti ci insegnano dei costumi e della storia dello stesso tempo; ora su la mancanza d'anacronismi o errori, di cui i falsari non han saputo mai guarentirsi; ora sul far candido e naturale che l' impostura non può imitare, su quelle confessioni, quei motti ingenui, che manifestano una buona fede, dalla quale è convinto necessariamente l'animo del lettore.

A queste due grandi classi di prove si può aggiungere ancora una prova indiretta, più decisiva e più rara che non si pensi: il piccolo numero e la debolezza delle obbiezioni.

Non havvi forse alcun'opera profana o antica da tante prove o almeno da sì alte prove corroborate. Perchè un libro sia riconosciuto autentico, basta che ne abbia chiaramente o decisivamente alcune, e che le altre, se gli mancano, non provino nulla almeno contro di esso. Ma quanto agli Evangeli, si può affermare che la loro autenticità si fonda su tutte, e contro tutte le prove alcuni si ostinano ancora a dubitare: singolare perseveranza, che sembrerebbe supporre necessariamente una mancanza di senno, di sapere o d'imparzialità! difatti se una sola prova positiva e ben stabilita può, a giusto rigore, bastare in difetto anche delle altre, che sarà lorchè tutte vi concorrono? Parrebbe impossibile, attesa la natura delle cose, tenere gli Evangeli siccome opera dell'impostura, quand' anche nessuno antico documento rendesse loro testimonianza; ma i più antichi documenti non gli additano dappertutto e senza opposizione confessati, validi per autorità degli amici e nemici della fede, dell'Oriente ed Occidente, degli ortodossi e degli eretici, dei padri e degli interpreti. Tutte le combinazioni, le ricerche, le discussioni della storia della Chiesa, ci riconducon sempre allo stesso fatto ed allo stesso risultamento.

Lorchè poi passiamo dalle prove storiche alle prove critiche, scopriamo del continuo in questi libri, con maggior evidenza, l'impronto della verità; voglio dire quei tratti naturali e sentiti, quei rapporti diretti tra i fatti e lo stile, ai quali l'uomo sensibile, imparziale e giudizioso non può resistere. Quando finalmente esaminiamo le obbiezioni degli avversari per iscoprire quai possenti motivi possono avere per dubitare ad onta di tanta evidenza, non ci si possono mostrare che difficoltà insignificanti, o leggiere oscurità dalle quali nessun libro va immune, ed alle quali non potremmo arrestarci senza cadere in tenebre ancor più dense ed in imbarazzi ben più gravi di quelli di cui si vuol menar tanto rumore.

II.° *Profezie*. Riconosciuta che siasi l'autenticità del Nuovo Testamento, possediamo monumenti che contengono le attestazioni di testimonii di veduta della vita di Gesù Cristo. Un de'caratteri più segnalati di questo libro è il compimento delle antiche profezie da loro provate. Gli evangelisti pongono di fatto la massima cura nel dimostrare come le principali circostanze della vita e della morte del loro Maestro fossero predetti dagli antichi profeti. Gesù Cristo stesso invoca le loro profezie e si richiama alle loro testimonianze.

Gli è fuor di dubbio che gli antichi Ebrei posseggono un corpo di profezie, perchè le hanno ancor tra le mani, e da essi le ricevono i cristiani.

Scopresi nello studio delle profezie, un rapporto tra la predizione e l'avvenimento inesplicabile da una causa umana e che nessuna sottigliezza rabinica può oscurare. Ma come queste particolarità troppo a lungo produrrebbe il nostro discorso, ricordiamo almeno la più chiara come la più incontrastabile di tutte le profezie, quella che si riferisce alla caduta del politeismo ed alla diffusione del mondo intero della credenza nel vero Dio. Ogni pagina della Bibbia contiene questa grande promessa. Tutte le nazioni della terra stavano immerse nelle tenebre dell'idolatria, le quali tenebre ogni dì più s'addensavano sullo spirito umano: in un angolo sconosciuto della terra un piccolo popolo professava altamente la credenza nel Dio infinito, nel Dio spirito, nel Dio unico, nel Dio creatore e padrone del mondo: i suoi profeti, i suoi dottori gli promettono ch'ei sarebbe un giorno strumento dell'universale salute, che distruggerebbe gli idoli delle nazioni, e il mondo dovrebb'egli il benefizio della conoscenza di Dio. Tutti i patriarchi, tutti i profeti han parlato di questa alta missione e annunciata la rovina del politeismo. Al dire di questi oracoli la salute dovea partir da Sionne; tutti i popoli del mondo doveano avere da Gerusalemme il vero culto di Dio. Se siffatte predizioni sono innegabili, il loro compimento è un incontrastabile fatto. I culti politeistici, gli antichi sistemi religiosi, l'antica filosofia e il vecchio razionalismo, che soccombon tutti sotto la forza di dodici pescatori di Genazaret, il mondo ricondotto al vero Dio e rinnovato dalla loro predicazione, son fatti che nessun può attentarsi a revocare in dubbio, e che pienamente giustificano le predizioni del Vecchio Testamento.

III.° *Testimonianza apostolica.* Gli autori di questa immensa ed inandita rivoluzione, i padri della moderna civiltà si presentano come discepoli d'un uomo che dicono essere il Messia promesso ai loro padri, il Dio con noi, il Dio uomo. Ne pubblicano la dottrina, ne raccontano la vita, le virtù, i miracoli, la morte, e la risurrezione. Non v'ha altro nome, dicono, nel cielo e sulla terra, a cui si annetta la salute. I fatti che attestano gli han veduti coi loro occhi, toccati colle loro mani; per tre anni vissero familiari del lor divino Maestro: per quaranta giorni conversarono con lui risorto. Son fatti pubblici e notorii; i testimonii citan luoghi, tempi e nomi di persone.

I loro scritti recan l'inimitabile carattere dell'originalità, del naturale e della più perfetta sincerità. Questi uomini son

semplici e candidi: non si mostrano animati da alcuna umana passione, raccontano con perfetta ingenuità i loro errori, i loro falli. Abbandonano quanto possedono per rendere testimonianza al loro divino padrone e si espongono all' ignominia, alle persecuzioni, o ad una certa morte. Predicano la più alta dottrina, la più alta morale, e la sostengono coll'esempio di tutte le virtù. La menoma macchia non deturpa il carattere morale di questi uomini inesplicabili. La più difficile, la più incredibile delle imprese è tentata e concepita da essi. Il mondo, si spoglia dei propri errori, delle proprie consuetudini, de'propri vizi; il mondo si fa cristiano e diventa discepolo di pochi pescatori di Galilea. No, costoro non erano già entusiasti fanatici che scambiavano i lor sogni colla verità. La perfetta calma del loro carattere, la sublimità, la profondità di loro ragione, al pari della natura dei fatti che attestano, distruggono una tale ipotesi. Se anche il più bel carattere morale che onorò la umanità non fosse una guarentigia di sincerità, la assurdità ed impossibilità di questa impostura ne fa abbastanza giustizia. Che interesse potevano avere ad ingannare il mondo, essi che sacrificavano la vita a convincerlo? E il mondo, i savi, i dotti, i potenti del secolo si sarebbero lasciati sì goffamente accalappiare? Sarebbersi esposti a certa morte senza un profondo esame della nuova dottrina e delle sue prove, e come un'invenzione assurda, tale quale siam costretti supporla, avrebbe trovato un solo fautore? D' altra parte i fatti di Gesù Cristo, i suoi miracoli medesimi non furono forse formalmente riconosciuti e confessati da ebrei pagani e filosofi?

Aprite i libri santi, leggete i santi nostri Evangeli, meditate le parole ed i fatti di Gesù Cristo, in cui rivelasi una dottrina inesplicabile se non divina. Studiate questo carattere prevalente tanto ad ogni umano concetto: v' ha qualche traccia di giudaismo, d' orientalismo o d'ellenismo; non è tutto perfettamente uno, unico, divino? Udite i semplici racconti degli amici di Gesù: approfondite questi caratteri inimitabili: quale falsario avrebbe potuto imaginarli? Trasportatevi ai tempi, ai luoghi, alla società d' allora: tutto concorda, tutto si armonizza: non vi trovate la più piccola dissonanza.

Tali sono i generali caratteri dei fatti e delle testimonianze sulle quali riposa il cristianesimo. Il lettore li mediti, e si convincerà che se questi fatti non son certi, se questa storia non è certa, non v' ha storia possibile: la certezza morale cade e si inabissa.

Che cosa si oppone mai a queste prove evidenti? Obbiezioni fondate sopra abbagli che credesi trovare in questi libri. Non si

possono distruggere le prove positive somministrate dalla sacra critica. Ma perchè un evangelista riferisce una circostanza d' un fatto omessa da un altro, si crederà buona ragione a pretendere che si contraddicono? L' un d' essi sembra non aver esattamente seguito l'ordine cronologico nel suo racconto, e perciò lo si accuserà di frode e di menzogna? I fatti miracolosi non sono per certi filosofi che fatti naturali abbelliti dalla imaginazione popolare. Entrati in questa via accumulano ipotesi ad ipotesi arbitrarie, sovente ridicolissime per spiegare i miracoli. Noiati da queste ipotesi altri filosofi imaginarono quella dei miti. Ai loro occhi i personaggi ed i fatti si cambiano in idee pure, in sistemi metafisici; i racconti biblici ed evangelici non sono altro che allegorie che vestono volgarissime dottrine: ognuno vi trova quel che gli piace. Tali teorie si appoggiano sopra principii *a priori* e sopra sistemi metafisici impugnabilissimi ed impugnati, e dai quali si parte come da verità assoluta. Si impongono i sistemi ai fatti; si costringono i fatti ad informarsi ai sistemi. Quanto alle prove positive che stabiliscono invincibilmente i fatti che voglionsi distruggere, non si pongono in campo, non si cerca nemmeno di combatterli: lo sprezzo e il silenzio sono l' unica risposta che loro si fa. Per tal modo trattansi la storia, i fatti meglio conosciuti, e che sortirono nel mondo più vasti risultamenti. Ma in tal caso il cristianesimo è il più inesplicabile degli enimmi, e si può sfidare altamente questi filosofi a darne una spiegazione.

Il cristianesimo che abbiamo considerato come fatto divino, è ancora una società divina e la prima delle sociali instituzioni. Nel cristianesimo trovasi la vera società, la società spirituale, la società delle intelligenze. Senza la rivelazione, la parola e la tradizione, l' uomo è inesplicabile: è tal punto che crediamo compiutamente stabilito e che consideriamo siccome incontrastabile. Ma la rivelazione, la parola, e la tradizione implicano la necessità della società, e non possono concepirsi fuorchè nella società. La società spirituale è dunque antica al pari dell' uomo; la società spirituale ha dunque per autore il creatore stesso dell' uomo: la società spirituale è dunque una istituzione divina. Se è divina deve portare l' impronto e il carattere divino. Questa società non può immaginarsi senza dottrine comuni e tradizionali, che le servano di vincolo, senza un potere che la costituisca. Gli elementi costitutivi della società spirituale saranno dunque il potere e le dottrine, e se la società spirituale, venendo da Dio, deve portare un carattere divino, questo carattere deve ugualmente trovarsi nelle dottrine e nel potere che gli servono di base. Dio è l' essere assoluto, immutabile, eterno, infinito: la verità

che da lui deriva, che è lui, e che egli manifesta agli uomini, deve essere perfettamente una ed immutabile, perpetua ed universale : deve finalmente procurare agli uomini la perfezione di lor natura. Dunque se v' ha sulla terra una divina società, questa società, lo si può arditamente sostenere, e nelle sue dottrine, espressioni della verità, e nel suo potere, ministro della verità, dovrà essere una, perpetua, universale e santa. Ora gli è facile convincersi che questi caratteri appartengono al cristianesimo cattolico e solo a lui appartengono. Difatto il cristianesimo è un tutto perfettamente armonico : tutte le sue parti sono vincolate, è una catena che non si può rompere. Tutti i dogmi, tutte le instituzioni cristiane, non sono altro che sviluppo della nozione medesima di Dio. Ammessa questa nozione, gli è impossibile negare le conseguenze che il cristianesimo con logica invincibile ne deduce. Ma questa unità profonda e nascosta nelle radici del dogma, si mostra esternamente per mezzo d' una unità sensibile ed esterna : vo' dire della immutabilità e della invariabilità della dottrina cristiana. I dogmi non cambiano mai : alle grandi epoche delle divine rivelazioni nuove verità si aggiunsero alle antiche ; ma anzichè distruggerle le confermarono e svilupparono. Il rapporto perfetto dell' Antico e del Nuovo Testamento, l' immutabilità del simbolo cattolico sono prove irrecusabili di questa perfetta unità.

La perpetuità è dote del cristianesimo. Questa religione divina ne apre un libro in cui son rinchiusi gli annali certi del genere umano e la genesi delle cose. Là vediamo la nostra religione antica quanto il mondo cominciare coll' uomo. La storia non interrotta procede : una catena di fatti, di personaggi, patriarchi, sacerdoti, papi, ne rivela una serie storica prodigiosa e che comprende tutti i secoli. Gli è vero che questa società esistette in stati diversi : e primamente nello stato domestico o patriarcale, poi nello stato nazionale, finalmente nello stato universale. Ma tal progresso è nella natura delle cose ; e in questi diversi stati, tutti gli elementi costituiti della spirituale società si riscontrano, e sono sviluppati in modo conveniente a ciascuno.

L' universalità è dote del cristianesimo. La prima rivelazione fu comune a tutti gli uomini ; essa era fatta per tutti. Evidenti tracce di cotali verità primitive si trovano nelle tradizioni alterate dei popoli : tutto che hanno di comune, di veramente universale non è che un frammento di questa prima rivelazione. La mosaica rivelazione non era che una preparazione alla rivelazione cristiana eminentemente universale. Di fatto, questa rivelazione non conosce alcun limite di luoghi, di climi, di costu-

mi, di nazionalità. Il cristianesimo vuol far di tutti i popoli una sola famiglia sotto la paternità di Dio.

La santità è dote del cristianesimo. Gl' infiniti benefizi che profuse sul mondo, e che vano sarebbe enumerare, tutti i progressi dei quali è la fonte inesauribile, i perfezionamenti individuali e sociali che non si ponno avere che per esse, sono i suoi dritti all' eterna riconoscenza degli uomini, sono le prove effettive della sua celeste origine.

Si getti ora uno sguardo sulle antiche religioni, le religioni orientali, l'islamismo, le sette separate dalla Chiesa cattolica; si esaminino le scuole e le dottrine filosofiche, e si esigano da tutte queste società le medesime prove, gli stessi caratteri della divinità. Invece dell'unità, troviamo contraddizioni, incessanti variazioni; nessuna catena storica certa; tutto è limitato, locale, individuale pur anco. Tra queste dottrine, le une abbrutiscono l'uomo, lo tengono in una perpetua infanzia; le altre, negando la verità e la virtù, non danno all'uomo altra legge che l'interesse, altro scopo che il piacere. Questi sono i caratteri delle opere dell'uomo opposte in tutto ai caratteri che Dio sa dare alle sue. Tali caratteri esterni delle verità sono fatti palpabili, facili a verificarsi, e formano l'autorità della religione più sublime che siavi quaggiù. Questa autorità diventa la regola della ragion individuate, la base della certezza umana nelle cose divine. Senza di essa, l' individualismo non ha rimedio ; e la ragione va estinguendosi nello scetticismo o nel panteismo.

La religione, come sociale istituzione si mostra dunque in perfetta armonia coll' umana natura ; e il piano che ci presenta è troppo vasto, troppo ben legato, troppo armonioso, per essere un semplice prodotto della ragione dell' uomo.

La religione, spiegandoci la natura dell' uomo, deve darci la legge del suo storico sviluppo, i veri principî della filosofia della storia, la vera teorica dei progressi dell' umanità. Il cristianesimo, difatti, non condanna l' uomo e la società all' inerzia. Pone avanti ad essi al contrario il tipo d' ogni perfezione ; fa ai suoi discepoli un comando formale d' avvicinarsi incessantemente, con perpetui progressi, a questo ideale : « Siate perfetti com' è perfetto il Padre celeste ». Il primo uomo era nell' ordine suo la viva e pura imagine della sovrana perfezione. La sua intelligenza era rischiarata dai più sublimi lumi, l' amor suo dirigevasi al sommo bene : dominatore della natura, faceva suo pro dei doni di essa senz' esservi sottomesso ; a dir breve, era perfetto e felice. Colla sua caduta l' uomo precipitossi in un abisso di miserie ; l' armonia del suo essere fu distrutta, il male regnò sul-

la terra. Tutti gli umani progressi tendono a far passar l' uomo dallo stato di bruto in cui cadde per la sua caduta, ad una vita d' intelligenza, di giustizia, di libertà ; a ristabilire in lui l'imagine divina deturpata dal male. Sotto l' azione riparatrice della grazia divina, l' umanità si erge grado a grado verso il tipo di perfezione che le è mostrato e si trasforma. Una sempre e immutabile, la verità divina ha la sua aurora e il suo meriggio ; la primitiva rivelazione fu sviluppata e diffusa dalle posteriori rivelazioni. L' uomo si fa migliore a misura che progredisce , ma il concorso della sua libertà e della sua attività è una delle condizioni del suo perfezionamento. Troppo sovente pel rifiuto di questa cooperazione necessaria, l' uomo ha il tristo potere di sospendere l' esecuzione dei piani providenziali, e d' interrompere la carriera progressiva dell' umanità. Tutte le istituzioni sociali tengono dietro al progresso dell' intelligenza e della moralità. Esse si sviluppano e si estendono. La famiglia diventa città ; la città forma la nazione, ed essa pure tende alla universale associazione. Il potere si fonda per mezzo di rapporti più naturali e legittimi. Il culto si spiritualizza finchè sia del tutto degno di Dio che vuole onorare. Le scienze e le arti si perfezionano così coll' uomo, e a poco a poco lo ristabiliscono nell' impero che deve esercitare sulla terra. Le diverse fasi di questi sviluppi costituiscono le varie epoche dell' umanità. Essa cresce sempre per elevarsi all' altezza della missione che le assegnò la Provvidenza.

La rivelazione cristiana fu l' ultima e più perfetta di tutte, quella che sviluppa pienamente l' essere umano, e fornisce all'uomo tutto che gli è necessario per arrivare a' suoi fini. Nè è concesso all' uomo di nulla concepire di più perfetto delle dottrine, degli esempî, delle istituzioni dell' uom-Dio. Per le nazioni cristiane, il progresso consiste, in tutti gli ordini degli umani sviluppi, nell' applicazione dei principî e delle leggi evangeliche. Ma quest' applicazione non è veramente feconda se non quando l' individuo stesso possiede tutta la perfezione che vuol dare all'opera sua. Gesù Cristo e gli apostoli hanno predicato prima di tutto l' individual salute ; perchè sapevano bene che l' uomo forma sempre la società a propria imagine. In tal modo il cristianesimo, che non sembra occuparsi d' altro che dell' individuo e della futura vita, è stato la fonte di tutti i veri progressi dell' incivilimento nel passato, preparando meraviglie nell' avvenire, se i popoli gli saran fedeli. Egli solo può rigenerare una scienza renduta ottusa dal materialismo, dar alle arti un' inspirazione novella, stabilire in modo permanente il regno della libertà, dirigere l' industria su sentieri utili veramente, e procurare ai po-

poli la felicità materiale, senza compromettere la dignità della nostra natura, senza degradare l'anima umana. Il cristianesimo solo rende il progresso intelligibile, perchè esso solo ne dà la base e la misura ; poichè esso solo può procacciare il vincolo d'armonia tra la verità eterna ed immutabile, e i fatti successivi e variabili della storia.

Fuori di questi principî, come abbiam veduto, non havvi che un cambiamento senza valore, senza scopo, senza termine.

Oltre lo sviluppo divino dell' umanità, v' ha altresì uno sviluppo umano, ma che trovasi pure sotto la direzione della Provvidenza. Lo spirito umano, comechè corrotto, non è già assolutamente cattivo : la operosità umana nell' ordine naturale produce opere utili, conduce a veri progressi. Ogni popolo sostiene una parte su la scena storica e compie una missione terrestre. Questa missione è fondata sul suo genio, che s' inspira della sua religione e si riflette nella sua poesia, nelle sue arti e nelle sue istituzioni. Il quale sviluppo, comechè misto d' errore e di verità, di male e di bene, ha la sua grandezza e i suoi vantaggi : entra nel piano generale della Provvidenza. Ma deve essere giudicato sui principî superiori che ne manifesta la varia natura degli esseri e la legge dell'umanità. Il cattolicismo non esclude nulla : pone tutto a suo luogo. Applaude a tutte le ricerche che intraprende sul carattere ed il genio di ciascun popolo, le religioni, le filosofie, le diverse letterature. Vuole si tenga conto delle influenze dei luoghi e dei climi. E però, accanto all'opera di Dio, comparisce sulla scena del mondo l' opera dell' uomo, ma subordinata e dipendente.

Nei particolari della vita, e nei rapporti coll' individuo, il cristianesimo mostra la stessa intelligenza dell' armonia che regna tra le leggi immutabili e necessarie che ne manifesta, e le esigenze dei fatti e dei bisogni terrestri. Sa concedere all'uomo quel che è giusto e legittimo, sa tener conto delle circostanze esterne che lo circondano, senza ristarsi mai dall' eccitarlo alla maggior perfezione che gli accenna come sua meta. E però procura all'uomo tutta la felicità che può portare quaggiù e lo guida sulla via che debbe addurlo all' intero compimento de' suoi eterni destini.

Riepiloghiamo in poche parole tutto questo capitolo : il cristianesimo cattolico, come sistema di idee e di leggi, como divina filosofia, ne spiega Dio, l' uomo e il mondo, e si stacca ad infinita distanza dal più pericoloso di tutti gli errori, da quello che raccoglie ed assorbe tutti gli altri, dal panteismo. Come fatto, è invincibilmente provato, e può sfidare la critica ed abbattere le basi sulle quali si innalza. Come società ed istituzione sociale re-

ca tutti i caratteri delle cose divine, è la vera fonte d'ogni progresso reale compiuto dall'umanità nel passato, ed a lui si appartiene il dirigere il proprio avvenire.

Finalmente spiega la storia e ne dà i principi coi quali possiamo giudicare di tutti i grandi fatti storici.

La scienza e l'esperienza non han nulla da opporre di certo e conchiudente; e se rimangono oscurità e difficoltà derivano dai limiti di nostra ragione. Non siamo nella region della luce perfetta, ma procediamo ver essa. Ne basti benedire ed adorare il raggio dei suoi infiniti splendori che scender lascia fra noi.

CAPITOLO VIII.

—

NUOVE OBBIEZIONI CONTRO IL CATTOLICISMO.

Caratteri generali della nuova controversia; le nuove obbiezioni derivano dal panteismo. — Criterii generali sul cristianesimo di Pietro Leroux.
I. Obbiezioni storiche; 1.° Origine del cristianesimo; 2.° Suo stabilimento; 3.° Suo sviluppo; 4.° Costituzione della Chiesa; 5.° Sacramenti.
II. Obbiezioni metafisiche morali e politiche; 1.° Essenza della religione; 2.° Misteri, Trinità, Creazione; 3.° Il male, la legge morale, la felicità; 4.° Avvenire del cristianesimo; 5.° Lo stato degli eletti, l'eternità delle pene, i mezzi di salute.
Idea generale della religione di Leroux; sue conseguenze.

E' INCREDULITA' moderna, fin dalla sua origine manifestasi animata da odio furente e cieco contro il cristianesimo. Dirette da quest' odio le sue ostilità si segnalarono per una violenza ed una ingiustizia inaudite. La filosofia, le scienze e le lettere formarono lega contro il cristianesimo : una guerra a morte gli fu bandita : i suoi dogmi, la sua storia furono travisati. Contro la religione ogni arma diventa legittima : la menzogna, la calunnia, lo scherno furono stromenti alle sue offese. L' odio che domina il filosofismo gli tenea vece di fede nella sua opera, e questa fede il facea vivere. Ma tal parossismo d' orgoglio e d' odio non poteva a lungo durare. Una profonda letargia, una indifferenza confinante colla morte, succeder dovea a siffatti accessi violenti. Allora l'intelligenza si cancellò : diventò inetta a comprendere il cristianesimo, impossente ad odiarlo : ogni romor di controversia si spense: per qualche tempo il silenzio e la pace d' un cimitero regnarono nella deserta filosofica arena.

Ma tale stato, contrario alle leggi della nostra natura al pari di quello cui succedeva, non poteva a lungo durare. L' uomo esaurì ben tosto la vita sua materiale e varcò l'angusto circolo che il sensualismo voleva descrivere intorno alla sua operosità.

Abbiamo veduto in quest' opera come il razionalismo del tempo nostro fu condotto a ripristinare il panteismo ; e ristabilito che sia, tende necessariamente all' universale spiegazion delle

cose. Sua grande pretesa ai dì nostri come nei tempi andati, è di far vece del cristianesimo, assorbirlo nella sua unità. D'onde una nuova lotta, una nuova controversia.

Per giungere a tale scopo i filosofi panteisti studiansi stabilire l'origine umana del cristianesimo, provare la successiva elaborazione, colla quale il pensiero umano produsse i suoi dogmi, le sue istituzioni : finalmente le lacune, gli errori che presenta, e che lo rendono ora inetto e disadatto a reggere l'umanità. Il cristianesimo per essi non è sotto ogni rispetto falso, come lo era in sentenza dei loro predecessori. Sotto la scorza de' suoi dogmi nascondonsi le più alte verità, fu necessario al tempo suo, e potentemente giovò alla causa dell'umanità. La collera e la violenza son dunque sbandite dalle moderne controversie : vi si nota altresì una larva di giustizia e d'imparzialità.

Tali sono i caratteri generali della nuova lotta impegnatasi ai dì nostri ed alla quale nulla di somigliante presenta la storia. La Germania e la Francia sono i principali teatri di siffatta polemica. Saturato di metafisica panteistica, lo spirito germanico s'è fatto un imperioso bisogno in tutte cose di teoriche *a priori*. Allora i fatti, la storia furono travisati e sistematicamente negati : le più arbitrarie ipotesi, le più contraddittorie pur anco ne tennero vece. I libri, i fatti, i dogmi del cristianesimo, la storia della Chiesa furono combattuti con questi nuovi criteri. La stessa tendenza sviluppossi in Francia, ma conservando la nettezza, la precisione, il senso delle realtà proprie del genio francese.

Pietro Leroux può dirsi il rappresentante in Francia della nuova controversia. In varî articoli della sua nuova Enciclopedia, volle riporre in campo tutte le obbiezioni dei protestanti, dei sociniani, dei deisti di ogni specie contro il cristianesimo ; a tutte queste vecchie obbiezioni aggiunse quelle che emergono dallo stato attuale dello spirito umano, soggetto all'influenza delle dottrine panteistiche.

Questi articoli sparsi nella nuova Enciclopedia formano un collegato insieme ed una serie d'attacchi contro l'istoria del cristianesimo, il suo culto ed i suoi dogmi. Ci siamo studiati comprendere la concatenazione dei pensieri di questo scrittore, che egli espone nell'Enciclopedia senz'altro metodo fuor quello dell'ordine alfabetico ; quantunque questa pubblicazione non sia al suo termine, è tanto innanzi però da fornirci un contesto che basti. In tutte le sue opere, Leroux suppone che la teoria metafisica da noi esposta, non sia altro che un panteismo mitigato. Non perda mai di vista il lettore la riflessione che qui facciamo : potrà già argomentare come Leroux, collocato in luce falsa e in-

gannatrice, non possa farsi degli oggetti da lui considerati se non erronee idee.

Secondo Leroux, il cristianesimo non è che un prodotto naturale, uno sviluppo necessario dell' umana intelligenza ; e siccome ogni particolare sviluppo è necessariamente incompleto, così il cristianesimo non ha in sè la compinta verità, o presenta immense lacune. Non si può veder dunque in lui che una setta della vera religione, una forma passaggiera che il pensier umano ha rivestito per cambiarlo poi con una nuova forma. Di più il senso ideale, il senso profondo del cristianesimo si è perduto e materializzato in una nuova mitologia, sostituita alla primitiva filosofia dei fondatori di questa religione. Questo senso sublime è al presente travisato, le istituzioni decaddero ; grandi errori penetrarono nel dogma ; e la costituzione sacerdotale è divenuta un puro istrumento del dispotismo. La mortifera influenza di queste differenti cause ha corrotto del tutto il cristianesimo, ormai impotente a governare l' umanità. Questa religione dunque ha terminato il suo tempo, adempiuta la sua missione. Giunse l' istante in cui una nuova religione sorgerà dagli sforzi uniti di tutte le facoltà umane sviluppate dal moderno incivilimento. Tale è il concetto fondamentale di Leroux, che si studia dimostrare ognuna delle proposizioni da noi annunciate.

Obbiezioni storiche.

1.° Origine del cristianesimo.

Nell' ordine logico, la prima quistione che si presenta è quella dell' origine stessa del cristianesimo. Il cristianesimo fu una vera innovazione, procurò agli uomini idee nuove, nuovi principî ? Lo si può negare al cospetto dell' immensa rivoluzione che il cristianesimo ha prodotto nel mondo, dei cambiamenti che introdusse nella filosofia, nelle leggi, nei costumi, nelle instituzioni dei popoli ? Tale rivoluzione sarebbe un effetto senza causa se il cristianesimo non avesse aggiunto nulla alle credenze anteriori, se non fosse stato che una sbiadita traduzione dell' orientalismo o del platonicismo. Ora Leroux pretende che il cristianesimo non sia stato che un miscuglio di dottrine orientali e di filosofie platoniche e storiche ; vorrebbe provare che i dogmi del cristianesimo fossero conosciuti prima del cristianesimo, e facessero parte della religione universale.

Prima d' esaminare quest' asserzione, dobbiamo fare un' importante osservazione. È certo che molti dogmi del cristianesimo si incontrano nelle antiche tradizioni dei popoli, e che parecchi

filosofi col soccorso di queste tradizioni, poterono formarsi dottrine che più delle volgari opinioni s'accostano alla verità ed al cristianesimo ; nè in ciò sarebbe nulla di contrario alla divinità della religione cristiana, chè anzi uno dei suoi principali insegnamenti si troverebbe confermato dall'esistenza di questi dogmi. Il cristianesimo ci insegna difatti che una divina rivelazione fu fatta al primo uomo, e in seguito ai pii patriarchi, padri delle umane razze ; che tale rivelazione conteneva tutte le verità necessarie a quei tempi, e costituiva un vero cristianesimo primitivo. Questa prima rivelazione è la sorgente di tutto ciò che havvi di universale e di vero nelle tradizioni generali e nelle filosofie dei diversi popoli. Per effetto delle umane passioni queste prime verità a poco a poco s'oscurarono nell' intelligenza degli antichi popoli, ed immensi errori sottentrarono a queste verità. Il lume della rivelazione fu dunque qnasi del tutto estinto dagli errori popolari e dalle false teorie filosofiche ; e tali errori appunto venne a dissipare il cristianesimo, che volle ricondurre gli uomini alle antiche verità, ed a queste aggiunse le nuove, necessarie allo sviluppo dei divini disegni e dei destini dell' umanità. Il cristianesimo aveva dunque sue radici nel passato, ma in un passato divino ; traeva sua origine direttamente dalla rivelazione patriarcale e mosaica, e riconduceva al centro della primitiva rivelazione tutte le verità sparse e ondeggianti nelle tradizioni dei popoli, verità che teneva a buon dritto come sna proprietà. In questo senso i Padri e gli apologisti moderni evocarono le vecchie tradizioni e le verità seminate negli scritti dei filosofi. Ma d' altra parte stabilirono che queste verità erano state obbliate, sfigurate, e che errori funesti e grossolane snperstizioni tennero luogo delle divine tradizioni. La ipotesi da noi qui emessa, che è pur quella della comune degli apologisti, sembra degna d' esame a Pietro Leroux ; essa toglie molte difficoltà e abbatte dalla base moltissimi argomenti. Vuolsi che molti dogmi del cristianesimo esistessero nelle antiche tradizioni, e presso non pochi filosofi ; nulla ci gioverebbe il negarlo. Si tratta, per noi, di sapere se funeste superstizioni non sieno state sostituite dai popoli alle verità antiche ; si tratta di sapere se il piccolo numero stesso dei filosofi che possedevano alcune verità non le alterarono col miscuglio impuro di gravi errori ; si tratta finalmente di sapere se il cristianesimo non abbia aggiunte verità del tutto nuove alle antiche.

Ben posta la qnistione, inoltriamoci nell' esame del sistema e delle prove di Leroux. Questo scrittore comincia coll' annunciare che l' unità e l' infinità di Dio erano comprese dai poeti e

dai filosofi greci, e tale asserzione corrobora citando molti passi di questi poeti e filosofi. Ma siccome esso fa derivare la teologia e filosofia greca dagli Egizi e dagli Indiani, crediam necessario dare una giusta idea delle credenze di questi antichi popoli, per penetrare il vero senso delle dottrine greche. Ora, per quanto confessa lo stesso Pietro Leroux, il panteismo o il sistema della emanazione è la base delle credenze indiane. Tutta la teologia indiana, dic' egli, è fondata sul principio dell' essere universale, causa di tutte le manifestazioni particolari, che le comprende tutte e tutte le realizza nella sua unità infinita. Il lettore vorrà qui richiamarsi le prove con le quali abbiamo stabilito che il sistema dell' emanazione e il panteismo erano l' essenza della teologia orientale, e soprattutto della teologia degli Indiani ed Egiziani. Questo punto è generalmente ammesso dai dotti. Che si trovino nel codice di Manu, nei Veda proposizioni capaci d' un miglior senso, non lo neghiamo. Questi frammenti attestano l'anteriorità della rivelazione divina e attestano non meno profonde alterazioni, che l' imaginazione traviata dei popoli ha fatto subire ai dogmi primitivi ; ma non è meno certo che quanto predomina nelle dottrine orientali, quanto ne forma la base, quanto ci spiega la religione, la filosofia, i costumi dei popoli, è evidentemente il sistema dell' emanazione.

In difetto di altre prove, una legittima induzione ci condurrebbe ad interpetrare le dottrine greche colla scorta delle dottrine da cui esse derivano, e delle quali esse non sono che il prodotto e la conseguenza. Senza discussione di testi, potremmo dunque vedere nella teologia primitiva dei Greci, nella dottrina dei misteri l'antico sistema dell'emanazione. I dotti convengono pure in questo punto; e Pietro Leroux ha troppa dottrina e buona fede per vedere altra cosa che l'emanazione nel celebre passo d'Orfeo che egli cita: « No, nulla esiste in fuori dell'essere infinito, di Giove ». L'osservazione da noi fatta sui brani dei libri indiani che presentano un senso più puro, si applica egualmente ai versi dei poeti greci, in cui sembra trovarsi una nozione più vera della divinità.

Per quanto riguarda i filosofi, la quistione non presenta difficoltà molto serie; è incontrastabile che se ebbero elevatissime nozioni della divinità, vi mischiarono pure gravi errori. I primi filosofi della Grecia erano materialisti, e si facevano un Dio corporale: i pitagorici s'attenevano all'emanazione; i metafisici d'Elea erano seguaci d'un idealismo panteistico. Platone stesso, il più saggio e sublime di tutti, non ha ammesso un vero dualismo, non ha ammesso l'eternità della materia ? Non si disputò sull'ateismo d' Aristotile ?

Quale spettacolo mai dunque ne presenta l'antico mondo in rapporto alla più necessaria delle credenze? Il popolo, cioè l'immensa maggioranza degli uomini, è preda dei più funesti traviamenti; per esso l'unità divina è sparita in una infinità di numi assurdi e spesso immorali. Le corporazioni sacerdotali, almeno nella più remota antichità, possedono nozioni più elevate; ma tali nozioni presto si corrompono, e generano sistemi, che non sono altro che la giustificazione filosofica degli errori del volgo. I filosofi col soccorso degli avanzi dei dogmi primitivi che galleggiavano in mezzo al naufragio della verità, e coi lodevoli sforzi della loro ragione, pervennero ad afferrare importantissime verità; ma tali verità presentano in una maniera problematica, le indeboliscono coi loro dubbii o colle loro discussioni, le svisano coll' unirvi errori fondamentali. Tale è la scena intellettuale che ci offrono le antiche nazioni.

Quanta distanza dal politeismo adottato dai popoli, dal sistema dell'emanazione, e del politeismo professato dai sacerdoti e dai sapienti, quanta distanza dai dubbi e dagli errori insegnati dai filosofi, ai dogmi dell'infinità e dell'unità di Dio, al dogma della creazione, conservati dalla divina tradizione!

Anche Pietro Leroux riconosce questa differenza, poichè ne ha fatto rimprovero al cristianesimo, avendolo accusato di non avere adorato nel mondo il *corpo vivo dell'Eterno*. La buona fede non par richiedere si riconosca almeno che il cristianesimo non avea sull'unità e l'infinità di Dio, il mondo e la creazione, le idee degli antichi? Poichè la verità era nelle dottrine braminiche o l'errore nelle dottrine ebraiche e cristiane, queste dottrine almeno non erano identiche. Ma che cosa diventa allora l'argomento di Leroux che vuol stabilire essere stato il dogma cristiano dell'infinità ed unità di Dio universalmente conosciuto prima del cristianesimo?

Rischiarato questo punto essenziale molti altri se ne rischiarano. Vedesi tostamente a che dovea ridursi in una teologia fondata sull'emanazione la dottrina del verbo divino e della trinità, e qual intervallo separi questa dottrina dalla dottrina cristiana. Il verbo non poteva essere in questi sistemi la cognizione che ha Dio di sè stesso: la trinità non poteva essere la vita perfetta, la società divina che Dio trova in sè stesso, sussistendo tre persone eterne ed increate nella divina unità. E però nel passo della cosmogonia di Manu, citato da Pietro Leroux, per stabilire che gli Indiani conoscevano il verbo divino, non può vedersi che emanazione. Questo mondo era immerso nella oscurità, impercettibile, spoglio d'ogni distintivo attributo, non potendo nè esse-

re scoperto dal raziocinio nè rivelato, sembrava del tutto in braccio al sonno. Allora il Signore che esiste per sè medesimo, nè può da senso umano esser compreso, col rendere percettibile questo mondo, coi cinque elementi e gli altri principî, sfolgorando della più viva luce, apparve e dissipò l'oscurità. Colui che lo spirito solo può comprendere, che sfugge agli organi dei sensi, che è senza parte visibile, eterno, l'anima di tutti gli esseri, che nessuno può concepire, spiegò il suo proprio splendore. Avendo fissato in *suo pensiero di emanare dalla sua sostanza le differenti creature*, produsse da prima le acque, nelle quali depose il germe. Questo germe divenne un uovo brillante come l'oro, splendente come l'astro dai mille raggi, e nel quale *l'essere supremo nacque egli stesso* in Brama, il padre *di tutti gli esseri*. Le acque furono chiamate *Naras* come produzione di Nara, spirito divino; le acque essendo state il primo campo del moto (Ayana) di Nara, fu per conseguenza chiamato Narayana (colui che si move sotto le acque)... »

Non possiamo negare che non esistano rapporti tra questa cosmogonia e quella di Mosè, in cui è detto che lo spirito di Dio era portato sulle acque; *spiritus Dei ferebatur super aquas*. Ma questo rapporto basta egli a stabilire l'identità perfetta di Brama attivo e produttore, di Brama che nasce nell'uovo del mondo e che emana dalla sua sostanza tutte le creature, col Verbo divino? Leroux afferma che negli scritti indiani tutto è pieno di Brama verbo, di Brama seconda persona di Dio; egli ha creato il mondo, egli lo conserva, lo rigenera, lo redime. Gli indiani, per avviso di Leroux, avrebbero avuto una conoscenza molto più perfetta del Verbo che non gli Ebrei. A ciò rispondiamo che la Trinità indiana non ha che rapporti bugiardi con la Trinità della divina rivelazione, e che per conseguenza la nozione del Verbo non può essere identica. Difatti la Trimurti si compone di Brama creatore, di Visnu conservatore, di Siva distruttore. La creazione esce dal seno di Brama, l'essere indeterminato, in virtù della sua energia creatrice e conservatrice personificata in Brama e Visnu; essa vi torna in forza della distruzione e dell'assorbimento finale, rappresentati da Siva. La trimurti non ci presenta dunque che tre aspetti della divinità identificata col mondo. Questa teogonia e questa cosmogonia non son altro che l'emanazione.

Gli è vero che Leroux vuol trovare una nozione più perfetta della Trinità nel Braminismo primitivo. Tale pensiero, ne convien egli stesso, non è che una congettura, nè fa alcuna difficoltà a confessare che un denso velo nasconde ancora la primitiva

religione degli Indiani. Concede altresì che non si trova se non che l'emanazione nel codice di Manu ; dopo un lungo passo di questo libro, aggiunge : « Che cosa dedurrem noi da questo racconto ravvolto com'è in tanta oscurità? Quello che offre di più segnalato è fuor di dubbio l'idea panteistica di Brama, o Brahm, l'essere unico, l'essere esistente da sè, di cui il mondo e tutte le parti che lo compongono non sono che emanazioni ». Eccoci ben lungi dal dogma cristiano ; in qual modo possiam trovar dunque nel panteismo la Trinità? Aggiunge ancora: « Una mitologia cosmologica unita all'idea di un Dio supremo forma il vero braminismo primitivo ». Havvi traccia della Trinità ? Pure si insiste e si dice : esiste una distinzione tra Brahm Dio supremo anteriore al mondo e Brama spirito creatore del mondo. Se voi unite a Brahm ed a Brama Paramatma, o l'anima del mondo da cui son tratti tutti gli elementi, avrete la Trinità braminica.

Ecco l'analisi della cosmogonia di Manu secondo Schlegel : « Al principio tutto era oscurità; l'inconcepibile, esistendo per sè stesso, ha creato tutto, producendo tutto colla sua propria essenza. Di là viene il simbolo del mondo uovo, imagine egualmente ricevuta nella mitologia egiziana. Poi si tratta d'una trinità di forze primitive ed affatto spirituali. Dal fondo imcomprensibile dell'essere esistente da sè stesso è nato immediatamente lo spirito; questo produsse l'*io*, *atma*, *mana akankara*. Finalmente si vedono apparire le forze fondamentali, la grand'anima del mondo, i cinque sensi o elementi e le emanazioni, *matra*, dell'essere originale, dell'*atma*. Poi si presenta la moltitudine degli esseri individuali e delle nature opposte, tutti sommessi alla legge della fatalità, in forza dell'impenetrabile decreto della predestinazione... E però quest'imagine impercettibile, procedente dall'emanazione stessa, decomponendosi *in sei esseri potenti*, produsse tutte cose». Non si tratta dunque qui d'una vera trinità, ma d'una emanazione successiva dal sommo essere che prevale sempre a' suoi prodotti. Vuolsi la prova di questa emanazione successiva e decrescente; vuolsi esser convinti che la produzione delle cose è una vera caduta dell' Essere divino ? si ascolti lo stesso Manu: « Gli esseri hanno la coscienza del loro fine: essi provano il sentimento della gioia e del dolore; tendono a tale fine cominciando da Dio fino alla pianta, in questo mondo orribile dell'esistenza che sempre declina e deteriora fino alla corruzione ». In una parola, a capo dell'esistenza, l'Essere supremo che esiste per sè stesso, superiore a tutto; poscia vengono le sei emanazioni principali e sempre inferiori le une alle altre; infine tutti gli esseri individuali. Tale è in realtà, stando alle citazioni dello stesso Leroux, il bra-

minismo primitivo. È impossibile vedervi la nozione della Trinità. In vece d'una trinità increata e creatrice, vi si trova un principio unico che si emana in sei potenze decrescenti. Leroux troverà nella China il Verbo divino nel Fo e nel Lao-Tseu? «Nella China, dice Federico Schlegel, un panteismo puro si comprende nella famosa filosofia numerale tal quale è riferita nell' antico Y-King, libro dell'unità, uno fra i più notevoli primitivi documenti dell'antichità orientale... La grande unità di cui tratta questo libro geroglifico è pur nominata Tao o ragione. Il Tao produsse l'unità o monade; questa produsse la diade, che produsse la triade, dalla quale finalmente ogni cosa fu fatta. In tali produzioni non possono ravvisarsi che emanazioni successive della grande unità o Tao, e non una trinità increata e creatrice.

Dopo quanto abbiam detto su l'Egitto nel capo di quest' opera consacrato alla storia del panteismo, ne sembra inutile fermarci a provare come il sistema geologico di questo popolo fosse in perfetto rapporto con quello degli Indiani, e come in ciascuno non trovisi vera trinità, ma una serie decrescente di emanazioni. I personaggi che in questa mitologia sembrano sostenere una parte analoga a quella del Verbo divino, saranno dunque in sostanza assai diversi da lui.

Faremo notare esservi manifesta contraddizione tra il passo di Giamblico, citato da Leroux: V'è un Dio anteriore al principio di tutte cose, *era prima del primo Dio*, ec. », e l' inscrizione tradotta da Champollion: « Gli abitanti della Tebaide riconoscevano Kneph per increato ed immortale ». Kneph, ch'era il Δημιούργος della teologia egiziana, non poteva essere increato, perchè Amon-Ra, il dio supremo, era prima di lui. Ne sembra che in questa discrepanza di testi la preferenza sia dovuta a Giamblico, la cui interpretazione è conforme a tutto ciò che sappiamo dell'Egitto. Possiam d'altra parte prestar cieca fede al sistema di traduzione di Champollion?

Eccoci arrivati ai Greci ed a Platone: dobbiamo esaminare se Platone abbia avuto un'idea esatta del Verbo divino, se ha conosciuto la Trinità. Platone, come è noto, ammetteva un vero dualismo: non dobbiamo dunque aspettarci di trovare in questo filosofo l'antico sistema unitario dell'emanazione. Tuttavia, astrazion fatta dalla materia concepita siccome eterna da Platone, l' emanazione sostiene una gran parte nel sistema di questo filosofo.

La gloria di Platone sta dunque nella sua teoria dell' idee. Le idee furono per questo filosofo la vera luce dello spirito: le concepì come eterne, universali, immutabili e le riferì a Dio, come a loro sostanza medesima. Questa teoria preesisteva, gli è ve-

ro, presso gli eleati e Pitagora, e trovasi sotto varie imagini nelle antiche dottrine dell'Egitto e dell'India; ma pure essa viene attribnita a Platone, perciò che egli seppe darle una forma razionale. Dio fu dunqne per Platone, l'idea, la ragione, la luce, la parola sostanziale, il Verbo, il λογος. Ma questo Dio verbo di Platone non era che un aspetto della divinità o una vera emanazione divina ed una persona sussistente? Leroux senza esitare afferma che il Λογος il Μὴνυτισο il Νοῦς di Platone era una vera ipostasi di Dio. Il primo passo da lui citato, tratto dall'Epinomi, ne sembra provar proprio nnlla. Eccolo. « Il Verbo divinissimo ha disposto e reso visibile questo universo. Il beato ammira primamente questo Verbo, e dopo ciò è infiammato dal desiderio di imparare tutto quanto può essere conoscinto da una natnra mortale, persuaso sia il solo modo di viver quaggiù vita felice e di andar dopo morte nei luoghi destinati alla virtù, dove veramente iniziato e unito alla sapienza, godrà in eterno delle più ammirabili visioni ». Nulla ne costringe a trovare in queste parole un Verbo distinto da Dio stesso. Il secondo passo è più esplicito : leggasi nella lettera ad Ermia, ad Erasto ed a Coristo: « Leggerete la mia lettera tutt'a tre insieme, e per approfittarne bisogna che imploriate il Dio che dirige ogni cosa, tntto ciò che è, e tutto ciò che sarà, e il Signore, padre di qnesto Dio condnttore ».

Un altro passo che Leroux non ha citato vedesi nella lettera a Dionigi: « tutte cose circondano il gran monarca : tutto esiste per sna bontà : è la causa d'ogni unità. Le cose seconde circondano il secondo principio e le cose terze il terzo ». Per quanto oscure ed enigmatiche sian coteste parole, parvero conferma del passo precedente a molti, che credettero indicassero non solo il Verbo, ma nna trinità in Dio. Notiamo primamente che i due ultimi passi citati sono i soli testi di Platone in cui possa trovarsi un'allnsione alla dottrina del Verbo e della Trinità: la discussione non può dunque estendersi più in là di questi due passi. Qual sarà il vero senso di siffatte parole ? Diciamo primamente ch'egli è impossibile trovare in esse, già argomento a tante e diverse interpretazioni, alcun che di conchindente. Poichè Platone non spiega egli stesso queste parole, devono essere interpretate nel senso delle fonti a cni attinse la sua dottrina e conformemente alle spiegazioni date dai suoi discepoli.

Ora se consnltiamo la teologia egiziana ove Platone attinse questa idea, incontriamo in qnesta teologia l'antico sistema dell'emanazione, un Dio eterno che si emana negli esseri subordinati e dipendenti. E però il gran monarca sarebbe la causa prima ed universale: il secondo priucipio ne indicherebbe il Λογος;

il Demiurgo, e finalmente il terzo sarebbe l'anima del mondo: poi verrebbero gli Dei, i genii, gli uomini, l'intero universo. Nel Timeo lo stesso Platone sviluppa questa cosmologia.

I discepoli di Platone hanno estesa questa dottrina in un senso analogo a quello che abbiamo esposto. E però Plotino attribuisce la perfezione sovrana al primo principio ad all' unità. Da tale unità emana l' intelligenza che la riflette, ma che è necessariamente inferiore al principio da cui deriva. Produce ella stessa un'altra emanazione che le è inferiore, l'anima universale.

Proclo colloca al disopra della trinità l'unità suprema. Tutti i neoplatonici, ad esempio dei loro maestri, han in pari modo ammessa una serie decrescente di emanazioni. Non dimentichiamo come gli Ariani, i quali facevano del Verbo una creatura, fossero accusati di rinnovare il platonicismo: il Verbo di Platone altro non era dunque che un'emanazione inferiore al Dio supremo. D'altra parte non v'ha alcun rapporto tra il terzo Dio di Platone o l'anima del mondo e la terza persona della cristiana Trinità. Gli è dunque certo che la triade di Platone, come quella de'suoi discepoli, non ne presenta vera eguaglianza tra gli esseri che la compongono, e non vi scorgiamo nè poco nè assai una natura divina partecipata da tre persone, eguali, eterne, increate. Il verbo e la triade di Platone non hanno dunque nulla di comune col Verbo e la Trinità delle divine rivelazioni, e non sono che reminiscenze delle vecchie idee dell'Oriente. Pure ne si potrebbe obbiettare come parecchi Padri opinassero che Platone avesse avuto conoscenza del Verbo divino, e si fossero valsi della filosofia di Platone per accreditare la dottrina cristiana.

Se gli è vero che parecchi Padri, e tra gli altri s. Giustino martire e s. Clemente Alessandrino, credettero che Platone avesse avuto qualche cognizione del Verbo divino e della Trinità, altri ve ne sono, prima anche del Concilio di Nicea, che presentarono la filosofia greca come fonte a cui le eresie attinsero le loro corrotte opinioni. Eran dunque ben lontani dal pensare che i dogmi cattolici si trovassero in Pitagora ed in Platone. Quanto ai Padri che sonsi mostrati più propensi ai filosofi Greci, bisogna notare aver tutti preteso che questi filosofi avessero tolte le verità sulla natura divina sparse nei loro scritti, ai libri degli Ebrei, o piuttosto alle tradizioni ebraiche conosciute in Egitto assai prima della version dei Settanta : assicurarono che questi filosofi aveano *mal compreso queste dottrine*, e vi aveano mescolato grandi errori, e che cercherebbesi invano nei loro libri la verità assoluta e completa, chè questa verità non potea trovarsi che nei libri santi, negli scritti dei popoli e degli apostoli. Del resto que-

sti grandi uomini han potuto anticipatamente valersi delle verità emesse dai filosofi, per quanto fossero imperfette: riconobbero un disegno particolare di Dio nella vita e nello sviluppo della filosofia, e l' hanno considerata come un' umana preparazione dell' Evangelo.

Ed ora noi possiamo già rispondere all'interpellazione di Leroux: « Levate col pensiero, levate dalla umanità, come fate dalla vera religione, l'India o la Caldea, la Persia e l'Egitto, sopprimete Pitagora e Platone, osate dire che il cristianesimo ha potuto nascere, che il cristianesimo fu possibile ». Sì, noi osiam dirlo, noi altamente lo affermiamo. Se il cristianesimo non ha tolto nulla d'essenziale ai dogmi dell'Oriente, alla filosofia di Pitagora e a quella di Plotino, se il cristianesimo ha stabilito un dogma che era la negazione stessa delle dottrine orientali e greche, gli è evidente che nulla deve a queste dottrine o almeno nulla deve di fondamentale. Un infinito politeismo regnava nel mondo, il cristianesimo gli dichiarò una guerra mortale, e dopo tre secoli di una lotta in cui non sparse che il proprio sangue, è giunto a vincerlo ed a sradicarlo da tutte le nazioni incivilite. All'unità panteistica, al vecchio dogma dell'emanazione ha sostituito la verità più antica che questo errore, la verità che avea lasciato orme nelle tradizioni: ha fatto conoscere l'unità, l'infinità di Dio, la trinità delle persone in Dio, la vita divina, la creazione. Ruppe il giogo di quella fatalità che l'antica religione e le antiche filosofie faceano pesare sull'uomo. Egli solo ha potuto dare le vere idee della libertà morale e spiegare l'origine e la natura del male: egli solo per tal modo ha potuto indicare il rimedio, rigenerare l'umanità degradata, e aprire dinanzi a sè una via d'infinito progresso. Ecco la originalità del cristianesimo: ecco un complesso che cercherebbesi inutilmente nei tempi andati. E però questa nuova religione era la più antica: il passato le appartiene; il passato solo può spiegarla: la verità precede l'errore, come la luce le tenebre. Uscite da questi dati e non spiegherete mai nè il cristianesimo nè la rivoluzione prodotta nel mondo. Il cristianesimo è dunque divino e la sua origine è in Dio.

L'asserzione di Leroux che il cristianesimo si è fatto in Egitto, ed elaborato in Alessandria, è dunque un' asserzione erronea e di cui una scienza vera ed imparziale farà sempre giustizia. Come, in questa ipotesi, si potrà spiegare il gnosticismo e il neoplatonicismo? come spiegare Giamblico e Porfirio? L' orientalismo, l'egizianismo, l'ellenismo non vivevano in queste sette e in queste scuole? Un immenso ed ultimo sforzo non fu allora tentato a salvare il panteismo che periva sotto i colpi del cristianesi-

mo? Come render ragione di siffatta opposizione, di questa lotta accanita, se tutto era identico? Sovvengaci che nell'accordo proposto fra tutte le filosofie e le religioni conosciute, Proclo escludeva il cristianesimo e l'escludeva per ciò solo che il cristianesimo ammetteva un' origine delle cose.

Crediamo aver provato come i savii ed i filosofi dell' antichità non avessero che idee assai compiute e travisate dell' unità ed infinità di Dio : che non avessero una vera cognizione del Verbo divino e della divina Trinità. Le credenze negli Dei salvatori e nelle divine incarnazioni erano pure assai lontane dal senso dei cristiani misteri. Pure gli è fuor di dubbio che alcune idee sublimi della divinità si trovino diffuse nei sacri libri dei popoli antichi, nei poeti e nei filosofi : gli è fuor di dubbio che vi si scoprono pure tracce del Verbo divino, della Trinità, dell' incarnazione, di tutte le fondamentali verità del cristianesimo. Questi dogmi senza dubbio erano interamente sfigurati dalla emanazione pantestica, e in tale stato di corruzione, anzichè tornar utili alla umanità, erano il principio del politeismo e di ogni aberrazione della mente e del cuore. Ma finalmente qual fu la fonte di queste universali verità ? L' abbiam detto al principio di questa discussione. Questa fonte altro non era che la primitiva rivelazione fatta ai primi uomini ed ai santi patriarchi padri delle razze umane. Questa rivelazione conteneva tutte le verità necessarie, comecchè non fossero interamente sviluppate. I Padri han veduto tutti tracce del Verbo divino e della Trinità nei libri dell' Antico Testamento (1), e gli è permesso credere, che, oltre alla rivelazione scritta, avessero gli Ebrei una tradizione orale, depositaria di più compiute nozioni. L' esistenza di questa tradizione è corroborata da gravissime prove. Ci contenteremo di riferire un passo notevolissimo di S. Girolamo (2) in cui riferisce questa tradizione e la credenza degli Ebrei alla Trinità. In una di queste lettere, spiegando le differenze che trovansi tra il testo ebraico e la versione dei Settanta, dice : « che i Settanta hanno in diverso modo tradotto tutti i luoghi della Scrittura in cui v' ha un qualche cosa di caratterizzato, risguardante il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, o gli hanno affatto omessi tanto per adattarsi all' opinione del re Tolomeo, quanto per non di-

(1) 1. Nel passo della Genesi relativo alla creazione dell'uomo: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrâm*, il che indica la pluralità. Così Mosè soggiunse: *Creavit hominem ad imaginem suam;* là si trova l'unità.
2. L'apparizione ad Abramo nella valle di Mambre.
3. Nel libro *dei Proverbi* si tratta della sapienza di Dio. Isaia dimanda il nome di Figlio di Dio.

(2) S. Girolamo, *Opera;* epist. 117.

vulgare il segreto della fede. « Vedesi dunque che s. Girolamo pensava che gli antichi Ebrei avessero una conoscenza abbastanza esplicita della Trinità, e che questa cognizione rimanesse per loro allo stato di dottrina orale e segreta.

Se il dogma della Trinità non era tanto sviluppato nei primi tempi della divina rivelazione quanto negli ultimi, la ragione di ciò trovasi nella necessità di far predominare l'unità divina in un tempo in cui tutti i popoli precipitavansi nel politeismo e nella idolatria. Se dunque gli Ebrei ebbero una giusta idea, comechè oscura della Trinità, mentre i politeisti alterarono questo dogma, non si può obbiettare che questi abbian meglio conosciuto degli Ebrei tale mistero.

2.° Stabilimento del cristianesimo.

Leroux promette provare l'identità della triade egiziana e della triade di Platone colla Trinità cristiana; crediamo aver dimostrato che son ben lontano dall'esser identiche. Pure su questa base così contestabile, così fragile, riposa la spiegazione che questo scrittore dà dello stabilimento del cristianesimo. Non v'era, secondo Leroux, cosa più naturale, più semplice, più facile, di questo stabilimento che si è fatto a costo d'una lotta di tre secoli. Il cristianesimo non è per Leroux che la sintesi delle dottrine più sublimi e delle tendenze necessarie dei secoli in cui cominciò. L'intera filosofia si riassumeva nella dottrina del Verbo; il cristianesimo s'impadronì di questa dottrina, ne ha fatto il centro, il punto di partenza della sua. La credenza alle incarnazioni degli Dei era sparsa dovunque e formava l'essenza del politeismo; il cristianesimo s'impadronì altresì di questa credenza; ha antropomorfisato il Verbo; gli ha dato una storia. Il Verbo si era presentato nella Giudea, era venuto per istruire ed emancipare gli uomini. Così tutte le esigenze erano soddisfatte. Ai filosofi si presentava la dottrina del Verbo, dottrina che era pur quella di Pitagora, di Platone, dottrina che si trovava nella teologia egiziana e in tutte le teologie orientali. Ai popoli si raccontava l'istoria maravigliosa delle apparizioni, dei miracoli, della vita, della morte, della risurrezione gloriosa di questo Verbo fatto uomo. Ma qual era il fine della missione del Verbo incarnato? Era di correggere il mondo reale, il mondo antico, il mondo della fatalità e dell'ineguaglianza, col mezzo d'un ideale in cui lo spirito umano trovare potesse un punto d'appoggio a resistere agli impulsi della sua natura imperfetta e considerata come decaduta. Questo ideale sarà compreso dagli uomini, e poco a poco trasformerà la loro natura. Ora questo ideale non era che il *bello di Platone*, l'intelligenza rivelata dalla parola, l'armonia universale,

che applicata alla società umana, si produce sotto forma dell'eguaglianza e della fraternità. Le dottrine dell' Egitto e della Grecia avevano evidentemente queste tendenze idealistiche; e queste dottrine si spandevano poco a poco nel mondo. Il cristianesimo le formulò sotto i nomi di Dio padre e di Dio figlio; e il figlio di Dio potè dire in s. Matteo, distruggendo l'anatema antico dell'ineguaglianza: « Beati i deboli, beati i poveri di spirito, beati i vinti in ogni genere, perchè di loro sarà il regno di Dio ». Il che vuol dire: la fatalità regna nella creazione, ma il regno dell' intelligenza comincia, e la fatalità sarà vinta. Così Gesù Cristo non fu che un profeta dell' ideale, e il cristianesimo si è appropriato tutte le verità morali insegnate nel platonicismo, nello stoicismo e in tutte le tradizioni dei Giudei.

La credenza nel Verbo e nell'incarnazione del Verbo era assolutamente necessaria pel cristianesimo. La nuova religione non poteva essere difatti un puro deismo; perchè in tale ipotesi non avrebbe soddisfatto nè alla filosofia, nè alle credenze popolari, nè sarebbe stata capace d' assorbirla e di farne le veci. « Il cristianesimo non fu dunque nella sua origine che una nuova combinazione dei due elementi della fede religiosa, la credenza del Verbo e la credenza nelle incarnazioni. Le ammise tuttadue e le rese forti l' una coll' altra. Annunciò una manifestazione corporale del Verbo, e con ciò aprì, e per così dire, la via al dogma metafisico, facendolo passare nella realtà e nella storia; nello stesso tempo purificò la credenza popolare limitandola all' incarnazione d' un Dio solo, del Verbo dei metafisici, del Dio dell' intelligenza e della carità, elidendo a nome di questa incarnazione tutte le incarnazioni degli Dei sensuali e stupidi che l' umanità si era sino allora creati. Così negando e distruggendo l' idolatria in nome dell' incarnazione del Verbo, il cristianesimo stava nella sfera in cui lo spirito umano di quel tempo estendevasi ».

Il cristianesimo si serviva dunque dell'autorità della filosofia per dimostrare al popolo l' esistenza del Verbo, e dell'abitudine in cui era il popolo di credere ad incarnazioni celesti, per dimostrare ai filosofi che il Verbo, di cui conoscevano ed affermavano l'esistenza, si era veramente incarnato. Il dogma cristiano parve dunque come la conseguenza, la verificazione, il compimento della tradizione religiosa conservata in Egitto ed in Grecia nei misteri e nelle iniziazioni, e quasi unanimemente accettata dai sacerdoti e dai filosofi. La ragione con la quale Leroux stabilisce che il dogma novello aveva dovuto prodursi primamente presso gli Ebrei piuttosto che presso gli Egiziani ed i Greci, è tanto ingegnosa, quanto le spiegazioni che vi troviamo ap-

plicate. Del resto nulla a quest'epoca vi era di più facile dell'ammettere una nuova divinità, e ne faccian fede le apoteosi degli imperatori e il pensiero di Tiberio di ammettere Gesù nel Panteon romano, ed altri fatti di tal natura.

Tale spiegazione adunque ci dà Leroux dello stabilimento del cristianesimo. Accordiamo per un momento le basi sulle quali posa questa spiegazione : accordiamo che il Verbo del cristianesimo non fosse che il Verbo dell'antica teologia e quello della filosofia, che l'incarnazione di questo Verbo non fosse che una conseguenza della credenza generale alle incarnazioni divine. Tutto ciò ammesso, il cristianesimo ci si presenterebbe come una trasformazione dell'antica filosofia. Prendiamo dunque l'ipotesi di Leroux quale ce la presenta ; confrontiamola coi fatti e cerchiamo se in realtà spiega qualche cosa.

Una lotta gigantesca contra il politeismo, l'idolatria, e la ruina di questi antichi errori, tale è il fatto più evidente della grand'epoca in cui il cristianesimo si stabilì nell'universo. Un fatto non meno incontrastabile si è che le ostilità contro al politeismo universale partivano dalla Giudea, e che dodici Ebrei, usciti dall'ultima classe del popolo, cominciarono quella guerra che tendeva alla conquista del mondo. Non è meno certo che sacerdoti e filosofi, imperatori, re e popoli combatterono in ogni guisa la nuova religione ; che essi consideravano come strana e barbara, opposta a tutto quanto si era stabilito, e fatta per ruinare interamente i costumi, le leggi e le idee ricevute.

Allora i padroni del mondo fulminarono i loro sanguinosi editti contro i cristiani ; allora formossi la lega filosofica e religiosa dei neoplatonici. A resistere a quanto chiamavano barbarie cristiana, questi filosofi immaginarono la fusione di tutte le credenze, di tutti i simboli, di tutte le filosofie conosciute. Le mitologie furono interpretate in dotta maniera, e il culto fece un ultimo conato per aprire una nuova strada. Platone fu detto e tenuto in conto di divino; i suoi pensieri, si diceva, erano in armonia cogli antichi dogmi dell'oriente, dell'Egitto e coi culti stabiliti.

A malgrado di questi fatti Leroux afferma che la opposizione al politeismo e all'idolatria, era, a quest'epoca, nella sfera dello spirito umano. Per certo non neghiamo che il dogma della unità di Dio e quella dell'unità umana non fossero necessarii, nè che il progresso morale e sociale non potesse essere ottenuto per altra strada. Ma non si tratta di ciò. Leroux deve mostrarci la causa umana della grande rivoluzione, necessaria al compimento dei destini dell'umanità. Se i dogmi della religione, istrumento della futura rigenerazione, non fossero che dogmi dell'antica teologia e della

filosofia, e perchè l'impulsione non partì dai santuarii e dalle scuole filosofiche? Perchè il movimento fu dato da alcuni pescatori del lago di Genezareth? Perchè tutti i contemporanei di questa grande rivoluzione, pagani e cristiani, hanno disconosciuto e formalmente negata la pretesa identità del cristianesimo e della teologia e filosofia antica? In qual modo la dottrina del Verbo e quella delle incarnazioni, che erano state, ci si dice, la fonte del politeismo e dell'idolatria potevano divenire il mezzo ed il segnalo della distruzione dei culti che avevano fatto nascere? In qual maniera dal dogma antico potè uscire una nuova legge morale che era la negazione del dogma e del diritto da esso prodotto e che governava la vecchia società? Nel punto di vista cristiano, l'opposizione dei politeisti alla dottrina cristiana si comprende; le persecuzioni si spiegano; si comprende che l'antica non poteva, senza contrasto cedere il posto alla nuova società. Ma partendo dalla ipotesi che il dogma cristiano non fosse che la riproduzione del dogma orientale o del dogma platonico, non si darà mai una ragione sufficiente di questa nnova legge morale, che sollevava contro di essa tante opposizioni. Una universale persecuzione, che per tre secoli ha coperto il mondo di patiboli e di sangue, secondo Leroux, non avrebbe avuto altra causa che un male già ammesso.

Leroux senza prove afferma che l'opposizione al politeismo era nella sfera dello spirito umano a quest'epoca. La qual gratuita asserzione diventa la base della spiegazione che ci porge. Saremmo stati in diritto di negar assolutamente e semplicemente un'asserzione non provata; ma credemmo miglior consiglio lasciar che rispondessero i fatti. Così anche ammettendo l'ipotesi di Leroux, la sna spiegazione in realtà non spiega nulla.

Ma non abbiamo già distrutto la base di quest'ipotesi? Non abbiamo già provato che la conoscenza del Verbo divino era stata profondamente adulterata presso i popoli antichi, e che fra il dogma cristiano e il dogma orientale, fra il dogma cristiano e la dottrina di Platone, havvi un immenso intervallo?

Il cristianesimo fuor di dubbio si presentava come il sunto, la conseguenza, il compimento di tutte le universali tradizioni; per certo egli era ad un tempo una nuova religione e la più antica di tutte; ma invocando l'antichità, pretendeva che i popoli avessero abbandonato il sentiero della verità, e corrotte le verità divine. Rimproverava ad essi immensi errori, e s'offriva loro come la vera luce che doveva dissipare le tenebre di cui era coperto il mondo.

Che cosa dicevano gli apostoli e i primi cristiani ai popoli

che volevano ricondurre alla verità ? Dicevan loro che non eravi che un Dio solo, creatore del cielo e della terra ; che gli idoli erano nulli, e che il culto che ad essi si prestava, si indirizzava in realtà al demonio, padre della menzogna. Dicevan loro che l'Onnipotente non abita nei templi costrutti dalla mano dell' uomo, e che non bisogna credere che la natura divina sia simile ad un'opera dell'arte umana. E quando alcuni popoli dell'Asia Minore, maravigliati alla sapienza che usciva dalla bocca di Paolo e di Barnaba, volevan loro offrire sacrifizi come a dei immortali, e credevano veder Giove in Barnaba, e Mercurio in Paolo, quale condotta, quale linguaggio tenevano questi apostoli ? Essi si gettavano in mezzo alla moltitudine traviata, stracciavansi le vesti, s'avvoltolavano nella polvere : « Che errore è il vostro, fratelli, gridavano : Veniam per insegnarvi che i vostri dei e i vostri idoli non son che imposture, veniamo per tôrvi a questo errore e ricondurvi al solo Dio vivo e vero...» La credenza della incarnazione era dunque lontana assai dal proteggere il cristianesimo, poichè il cristianesimo malediva a questi dei imaginarii che aveano preso il posto del Dio vivente : poichè respingeva come favole assurde tutte le apparizioni, tutte le incarnazioni di queste pretese divinità. E come avrebbesi potuto far forte delle credenze popolari ch'egli negava ? E però sacerdoti e popoli ben lo si sapevano: i cristiani erano nemici degli Dei, e per tal delitto appunto versavasi senza misura il sangue cristiano.

I cristiani erano ben lontani dunque dal blandire le popolari credenze: ma almeno, a detta di Leroux, blandivano i filosofi nè pretendevano insegnare altra dottrina fuor quella stessa delle filosofiche scuole. Abbiam veduto qual uso parecchi Padri facessero dei frammenti di verità che trovansi negli scritti dei filosofi e soprattutto di Platone. Ma servendosi anche di tali verità sostenevano ad una voce che le verità conosciute dei filosofi non appartenevano ad essi, ed erano state tolte alla tradizione ebraica. Quanto alla stessa filosofia, i dottori cristiani la trattavano come utile instituzione sotto parecchi rapporti, ma piena di falli ed impossente del tutto ad operare la rigenerazione dell' uomo. Notate la novità, le variazioni, le contraddizioni, gli errori grossolani della filosofia, le facevano un delitto di non volgersi che ad un piccol numero. Parecchi Padri sono andati più oltre, e non han veduto nella filosofia che un'arte ingannatrice e la fonte di tutti gli errori. Potremmo citar qui non pochi passi : e ci appagheremo ricordare il famoso trattato di Ermia, *Irrisio philosophorum gentilium*, in cui questo Padre prende a schernire senza misericordia filosofi e filosofie. E però i filosofi, come abbiamo ve-

duto, formarono contro il cristianesimo una lega possente, una vera congiura.

Comecchè i Padri, ad esempio di s. Paolo, invocassero le primitive tradizioni e le verità contenute negli scritti dei filosofi, comecchè presentassero il cristianesimo come quello che rivivver facea l' antica verità, voleano però derivasse dalla Bibbia, e dalla divina rivelazione come da unica sorgente. A norma di loro dottrina, Dio parlò al primo uomo e gli diè la sua legge. Per effetto del peccato dell' uomo e della sua decadenza la divina verità fu ben tosto dimenticata e travisata dagli uomini. Dio però prende cura di conservarla in una razza religiosa, depositaria delle promesse e delle speranze di salute : questa razza diventa un popolo collocato sotto il diretto governo della divina Provvidenza : una serie di profezie inspirate conserva fra questi popoli la vera religione. La più alta missione gli è annunciata : per lui tutte le nazioni della terra devono essere ricondotte alla conoscenza del vero Dio : da lui deve nascere quello che è l' espettazione e la speranza delle nazioni. I tempi si compiono : il Messia comparisce nel mondo e avvera nella sua persona tutte le divine profezie. I suoi discepoli oscuri ed ignoranti, ricevono dal loro maestro l' ordine di amministrar la parola a tutte le nazioni del globo. La dottrina per essi insegnata è una nuova rivelazione di Dio e dell' uomo. La legge morale che propongono è quella della carità, e fondasi sull' umiltà di spirito e di cuore : prescrive la penitenza, e il distaccamento dalla terra : volge i desiderii agli invisibili beni, e mostra l'unione con Dio come il bene supremo, come la finale destinazione degli uomini. V' ha qui un principio tutto nuovo ; una nuova luce rischiara le infermità dell' umana natura. A suo confronto Platone e tutti i savii vengono meno, non sono che fanciulli.

Tale è il cristianesimo nella sua essenza, nella sua divina originalità, tale è il cristianesimo che non deriva se non da sè stesso e dalla sacra tradizione. Leroux tien poco conto di siffatta tradizione, di questi caratteri propri ed incomunicabili. L' abbiamo udito accertare il cristianesimo non essere che la sintesi delle credenze universalmente diffuse al suo nascere : sappiamo però quanto valgano siffatte asserzioni. Ancora una parola sul modo con cui Leroux spiega l'antropomorfismo dell' idea metafisica del Verbo, tolta alla teologia orientale.

Leroux ne mostra i primi secoli intenti tutti ad imaginare una storia al Verbo e fargli una tradizione, una genealogia : ne mostra la filosofia e la teologia pagana cercare in un angolo oscuro della terra e nei libri degli Ebrei questa storia, questa tradi-

zione, questa genealogia. V' ha qui ombra di verosimiglianza? Tale asserzione la è proprio fatta sul serio? Gli è permesso in sì gravi discussioni dare all'immaginazione un libero volo, e disconoscere a tal punto le storiche verità? Tale ipotesi non è già più seria di quella di Dupuis, che non vedeva in Gesù Cristo altro che il Sole, e negli apostoli i dodici segni del Zodiaco.

I fondatori del cristianesimo, premeditatamente hanno adunque antromorfizzata l' idea metafisica del Verbo, idea tratta da Platone e dalla egiziana teologia. Qnali prove ne vengono di sì strana asserzione addotte? Quando, da chi e come tal singolare combinazione si è operata? Ne mostri Leroux questo cristianesimo filosofico, questo cristianesimo razionale, questo sistema che avrebbe preceduto il cristianesimo come religione. Dove ne sono i monumenti? Quali uomini l' han professato? Ci si indichi un solo istante nella durata del cristianesimo, in cui la divinità di Gesù Cristo non sia stata creduta e tenuta come base della religione! Gesù Cristo non s'è dato siccome Dio, non s'è nominato figlio di Dio; non ha detto che suo padre ed egli erano una cosa sola? non ha operato da Dio? Tutti i monnmenti del cristianesimo non sono pieni della divinità di Gesù Cristo? Non è tale la credenza degli apostoli e degli antichi Padri? Tutti questi scritti son dunque supposti. Quando, dove, da chi furono fabbricati? Tutti i padri non hanno ricevuto la dottrina evangelica come una dottrina fatta e decisa nella quale adoravano una divina rivelazione? Chi sarebbe adunque il singolar autore di questo antropomorfismo?

Il cristianesimo poggia su prove storiche che in ogni secolo ottennero l' assenso dei più snblimi intelletti. Non è qui luogo di stabilire la solidità di queste prove, perchè Leroux non le esamina nemmeno, e si rapporta per la costituzione storica del cristianesimo ai filosofi del decimottavo secolo. Ma non è vero forse che a tutte le obbiezioni fatte dai deisti dello scorso secolo si potè rispondere? Non si dovrebbe librare almeno il pro e il contro, ed esaminare in questo grande processo le ragioni d' entrambe le parti? E che! la critica del secolo decimottavo distrusse, secondo voi, tutte le prove storiche della religione! Perchè son esse ancor vive, perchè ottengon il consenso di tanti altissimi intelletti? Lorchè l' errore è innegabile e dimostrato, gli uomini non si ostinano a difenderlo. La supposizione degli apocrifi del Nuovo Testamento è confessata e riconosciuta da tutti. Ci spieghi Leroux lo sviluppo dell' esegesi biblica in Germania. Se i nostri santi libri trovarono in questo paese valenti avversari, trovarono altresì validi difensori. I Michaëlis, gli Jahn, gli Hug, gli Holshausen, gli Henstenberg possono ben contrapporsi a Bayle ed a Freret.

Diciamolo dunque, le asserzioni di Leroux sull' origine e lo stabilimento del cristianesimo sono vaghe, arbitrarie, distrutte dai fatti, incapaci a dar ragione di ciò che non si potrà mai spiegare col solo sussidio delle cause umane.

3.° Sviluppo del cristianesimo.

Leroux non avendo veduto che sotto falso aspetto l' origine e lo stabilimento del cristianesimo, non poteva a meno di fuorviare nel valutarne gli sviluppi e la storia. Del continuo procura di provare nel cristianesimo, la presenza e l'azione dell' elemento platonico, che si sarebbe sostituito all'elemento giudaico. L'elemento giudaico è rappresentato nella dottrina della risurrezione corporale ; l' elemento platonico nello spiritualismo. Leroux non ha mai in modo ben formale negata, per quanto almeno sappiamo, l' autenticità degli Evangeli ; la suppone anzi in molti articoli : ed ammessa tale autenticità, la sostituzione dell' elemento platonico all' elemento giudaico ci pare un' asserzione del tutto incomprensibile. Chi vorrà credere che Leroux sarebbe tentato di considerare per un istante nostro Signore Gesù Cristo e il suo santo precursore Giovan Battista come predicatore di un rozzo materialismo? Chi crederebbe che Leroux non volesse dare alla loro missione altro scopo che lo stabilimento di un regno temporale, la guarigione, la longevità dei corpi ? Li trasforma in una specie d' alchimisti, di fattucchieri, di *guaritori*, come ardisce dire, che non volevano che sollevar gli uomini dalle loro fisiche infermità, e procurar da essi una vita senza termine. Questo modo di vedere è appoggiato sulla credenza degli Ebrei ad un Messia temporale ed alla risurrezione dei corpi : s. Giovanni Battista e Gesù Cristo si sarebbero valsi di questa credenza — È vero che Leroux va notando nell' Evangelo di s. Giovanni tendenze del tutto spirituali ; e ne trova anche in s. Paolo ; il che gli fa dire che Gesù Cristo e s. Giovanni Battista hanno predicato, e non hanno predicato lo spiritualismo (1).

« Può dirsi che Gesù Cristo e Giovanni Battista abbiano veramente predicato lo spiritualismo ? Saremmo tentati di rispondere sì e no. Sì, perchè la predicazione di s. Giovanni, per quanto possiamo sapere dal poco che ci resta, e la predicazione di Gesù, racchiudono lezioni le più elevate della vita spirituale, belle d' un' ammirabile eloquenza e d' una poesia spesso sublime. No, perchè l' idea della risurrezione corporale, della guarigione dei corpi, forma la base della predicazione di Gesù, delle profezie di s. Giovanni, quali gli apostoli le concepirono, e gli evan-

(1) Articolo. Confermazione.

gelisti le hanno riferite. Leggete alcuni passi del Vangelo: non si tratta che della trasformazione dei cuori e degli animi, dell'uomo interiore, di ciò che si chiama vita spirituale; ma altri ve ne sono, in cui il Salvatore del mondo non è che l'alchimista entusiasta e pensatore che sta per far uscire dal suo pugno la trasmutazione dei corpi! Gesù parla dappertutto nel Vangelo come se credesse d'avere il potere d'operare questa trasformazione corporale che formava la credenza della setta dei farisei.

« I suoi apostoli, con più ragione caddero in questa illusione. Essi parlavano del regno di Dio, ma che cosa mai intendevano per esso? solo la *risurrezione dei corpi e l'immortalità corporale*. Credettero arrivato il regno di Dio quando furono testimoni delle cure maravigliose che la fede e l'entusiasmo producevano intorno al loro Maestro; credettero alla sua divinità vedendo i miracoli che operava. Tutto per essi era corporale; non si faceva allora *distinzione da spirito a corpo*, massimamente poi dagli Ebrei ».

Siam dunque condotti da Leroux a questa singolare proposizione: Giovanni Battista, Gesù Cristo, gli apostoli hanno insegnato il più sublime, il più perfetto spiritualismo: Giovanni Battista, Gesù Cristo, gli apostoli hanno insegnato il più stupido realismo. Come conciliare fra loro due asserzioni tanto contrarie? Se gli Ebrei, all'epoca della nascita di Cristo, non distinguevano spirito da corpo, donde aveva origine lo spiritualismo tanto sublime che è pur forza attribuire a Gesù Cristo ed a s. Giovanni Battista? Gli Ebrei che, al dir di Leroux, non distinguevano spirito da materia, erano pure la sola nazione che professasse la credenza ad un Dio unico, Dio infinito, Dio creatore, e che gli rendesse un culto. I cantici, gli scritti dei profeti, i libri morali di questo popolo manifestano la più alta spiritualità. « Il corpo ritorna alla polvere da cui fu tratto, e lo spirito ritorna a Dio che lo ha dato » dice Salomone nell'Ecclesiaste. È inutile moltiplicare le citazioni; qual uomo appena istrutto può impugnare quanto abbiam detto? I profeti han sempre raccomandata la purità del cuore, l'obbedienza e la giustizia siccome il vero culto di cui è geloso il Santo d'Israello. Il Redentor degli uomini portò alla massima perfezione, sviluppò in modo divino lo spiritualismo già deposto nei libri sacri. Si legga in s. Matteo, chiamato l'Evangelo *risurrezionista*, il discorso sulla montagna, e si ammirerà tutta la perfezione di una sublime morale che ha cambiato il mondo. Gesù Cristo non promette agli uomini altra ricompensa che beni invisibili e la felicità celeste; benedice ai patimenti ed alla povertà, ingiunge a' suoi discepoli il rigoroso do-

vere di abbandonar tutto, e sacrificar la vita pel suo Vangelo. Ed è questo il linguaggio dell' alchimista che viene ad operare le guarigioni dei corpi?

Egli è innegabile che nel guarire le anime, G. C. guarisce i corpi; ma, prima d' operare queste fisiche guarigioni, non comincia col rimettere i peccati? Non raccomanda agli infermi che ha risanato di non più peccare, per non ricadere in uno stato peggiore? Con ciò vuol insegnarci che le malattie corporali non sono che conseguenza e pena del peccato, e che la redenzione da lui operata, dopo aver distrutto il peccato, rinovellerà un giorno lo stesso essere fisico umano. La risurrezione finale è appoggiata a questo principio.

Lo spirito di sistema travia dunque intieramente Leroux quando vuol presentarci la missione di Gesù Cristo e degli apostoli a null' altro diretta che ad un fine temporale o politico. Ogni parola del Vangelo smentisce un errore sì madornale. Leroux prende gli effetti per le cause, i risultamenti del cristianesimo per la sua essenza. Vuole che il cristianesimo di s. Matteo e di s. Pietro sia differente di quello di s. Giovanni e di s. Paolo. I primi sono *risurrezionisti*, cioè, come diremmo noi, materiali, grossolani, tendenti solo ad una felicità terrestre; i secondi sono al contrario eminentemente spiritualisti. A ciò non abbiano a rispondere che una cosa sola, aprite gli Evangeli e leggete; in ogni linea vi troverete la condanna del vostro incredibile sistema. Le diversità che si trovano tra gli scrittori sacri nulla presentano di essenziale; ma derivano dalla diversità dei genî, dalla diversa maniera con cui i sacri scrittori furono impressionati dalla dottrina e dalle azioni dell' uom-Dio. Dovunque trovasi una dottrina identica.

Pure che non può lo spirito di sistema! Leroux osò asserire che lo spirito del cristianesimo si componeva d' un elemento giudaico, il *risurrezionismo*, e d' un elemento platonico, lo spiritualismo. A provar la sua tesi, si oppone ai fatti, svisa la storia, inganna sè stesso, inganna il lettore. Che fare di questo elemento platonico, se troviamo lo spiritualismo ed il più alto spiritualismo tanto nei libri degli Ebrei, come nei primi monumenti del cristianesimo? Che cosa è mai lo spiritualismo di Platone in paragone della dottrina tutta celeste di Gesù Cristo?

Non dobbiam ommettere un' importante osservazione: Leroux accorda la realtà delle guarigioni e dei miracoli operati da Gesù Cristo, ma gli attribuisce all' alchimia ed alla magia. I filosofi neoplatonici, nemici aperti del cristianesimo, nell' impossibilità di negare questi fatti divini, gli avevano, essi pure attri-

bniti alla magia. Cha fa dunque Leroux ? Ripone in campo Celso e Porfirio.

Il cristianesimo dei Padri è identicamente quel cristianesimo primitivo in cui troviamo uno spiritualismo ben superiore a quello di Platone. Per convincersene, non si ha che ad aprire gli scritti dei Padri dei primi tre secoli. Tutti questi Padri fanno professione di seguire un maestro d'assai prevalente a Platone : tutti rimproverano a questo filosofo gravissimi errori. Non si può dunque assegnare il preteso tempo in cui l'elemento platonico si fosse sostituito all'elemento giudaico. La grande tesi, la tesi fondamentale dei cambiamenti del cristianesimo e la sua successiva elaborazione per mezzo dei secoli dovrebbe cadere, se non vi fossero altre prove. Leroux ne cerca una nuova nelle decisioni dei concili generali. Secondo lui la dottrina cristiana era prima incerta, indeterminata, suscettibile di molti sensi diversi. I concili fissarono i dogmi e costituirono il cristianesimo. Il cristianesimo fu fatto dunque da assemblee elettive, da deliberazioni comuni ; ed i suoi dogmi uscirono da uno scrutinio. Il popolo è il vero creatore del cristianesimo. Leroux trova maravigliosa questa dottrina ; e vi nota una magnifica lezione pei secoli venturi. E per verità, se nei primi secoli del cristianesimo, una religione ha potuto essere costituita da deliberazioni pubbliche, perchè non lo potrebbe essere anche ai dì nostri ?

E che prova dà Leroux per istabilire che la formazione del cristianesimo fu operata dai concili ? Niuna altra che questa : eranvi discussioni sui dogmi ; i cristiani si dividevan tra loro ; i concili emanarono decreti a terminare siffatte dissensioni. Dunque i dogmi non erano determinati ; dunque i concili gli stabilirono. Perchè un tal raziocinio avesse una qualche forza, bisognerebbe che tutte le dispute che nascono fra gli uomini provenissero da ciò che i punti discussi non sono fissi e schiettamente determinati. Ora gli è certo che gli uomini disputano su dottrine il cui senso è perfettamente stabilito, e ne sian prova le discussioni sull'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, prova ne sieno le eresie del secolo decimo sesto. Nessuno al certo vorrà sostenere che il dogma della presenza reale, a cagion d'esempio, non fosse chiaramente insegnato dalla Chiesa, lorchè Zuinglio e Calvino vennero a porlo in dubbio. Le dispute dogmatiche derivano da altre cause che non sia quel certo che d'indeterminato dominante nella sposizione di un dogma. Il ragionamento di Leroux dunque non prova un bel nulla.

I dogmi non erano determinati prima dei primi concili ? E perchè allora li troviamo negli Evangeli e nei Padri vissuti pri-

ma che questi concilî si radunassero? I concilî pretesero propor nuovi dogmi, si son detti rivelatori? No? Non hanno fatto che render testimonianza ad una fede già ricevuta: si attennero alle universali credenze; i loro decreti tendevan solo a provarlo; *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*: tale è la regola generale su cui son formate le deliberazioni di queste sante assemblee. Per definire quanto bisognava credere, i Padri dei concilî dicevano: crediamo ... « La Chiesa coi suoi concilî, dice Vincenzo Lerinense, volle che quanto era già semplicemente creduto fosse più esattamente professato: che quanto era predicato senza molta attenzione, fosse con più accuratezza insegnato; che venisse più distintamente spiegato ciò che dapprima non trattavasi tanto apertamente. Tale è sempre stata la sua mira. Non ha dunque fatto altra cosa coi decreti dei concilî che mettere in iscritto quanto già avea dalla tradizion degli antichi ricevuto .... E proprietà dei cattolici conservare il deposito dei santi Padri e l' abborrire dalle profane novità, giusta il voto di s. Paolo ».

I concilî nòn hanno dunque altro scopo che manifestare la vera fede della Chiesa e terminare così le discussioni coi veri fedeli. E se tali dispute sono possibili sur un dogma, comechè nettamente e chiaramente definito, provengono dalle inquietudini e dall' orgoglio di che certi animi son dominati e che lor non consente arrendersi alle credenze antiche. Donde le cresie e gli anatemi coi quali la Chiesa li fulmina.

E però quanto s' inganna Leroux allorchè asserisce: Domandate come si fa una religione? Studiate i concilî: vedrete che uomini ed assemblee d' uomini formano le religioni. No, che assemblee d' uomini non formarono il cristianesimo: esisteva prima di queste assemblee, ed esso solo le rendeva possibili. Il cristianesimo fu formato dalla fede in Gesù Cristo: ed ammessa una tal fede, più non si comprende la rivelazione dei concilî. Lasceremo dunque che Leroux ne assicuri, senza degnarsi provarlo, che prima del concilio di Nicea il dogma della divinità di Gesù Cristo non fosse determinato e che nè gli altri dogmi pure lo fossero prima degli altri concili che gli han sanzionati.

Leroux cerca una nuova prova della successiva elaborazione colla quale il cristianesimo sarebbesi formato nei cangiamenti, al dir suo, introdotti nella costituzion della Chiesa e nella istituzione dei sacramenti. Risponderemo in poche parole alle obbiezioni tolte da questo scrittore ai protestanti e che già tante volte furono confutate.

4.° Costituzion della Chiesa.

Leroux comincia dal voler stabilire che la democrazia fosse

la prima forma del poter spirituale. Ed ecco come ragiona : « Il potere spiritnale cominciò sotto la forma democratica, perchè il popolo eleggeva i vescovi. Dnnque la democrazia era base alla gerarchia, dunque lo era pure ai concilî nei quali i vescovi sedevano perfettamente eguali, e con egual diritto e potenza di voti. Il papato non ebbe alcuna preponderanza negli otto primi concilî generali : i papi non adunavano i concilî nè vi presiedevano. Quindi in tutti i concilî decide la democrazia, la democrazia è inspirata, e fa una religione a sè stessa, fonda il cristianesimo.. » Se queste asserzioni fossero forti tanto quanto sono ricise sarebbero, a non dubitarne, invincibili.

Non può negarsi che i vescovi e i vescovi soli decidessero nei concili : ma, dicesi, i vescovi erano eletti dal popolo. Si dimentica, si ignora che il modo di elezione nella Chiesa fu sempre secondario e accessorio e cambiò al cambiar dell'età. Certo il popolo aveva parte nelle elezioni episcopali non solo nei primi secoli, ma ben anco in tempi molti avanzati della storia ecclesiastica. Gli è vero che non ebbe mai preponderanza in queste elezioni, preponderanza che appartenne piuttosto ai vescovi che presiedevano alle assemblee. Ma l'elezione non fu mai considerata nella Chiesa come fonte del potere ecclesiastico, della elezione divina. Oltre l'elezione, vi era l'ordinazione, l'instituzione canonica, d'onde l'origin vera del ministero sacerdotale. Gli apostoli sono scelti da Gesù Cristo e da lui inviati : a lor volta consacrano colla imposizione delle mani, e spediscono quelli che dalla sorte o dalla elezione son loro indicati; talvolta scelgono essi medesimi coloro ai quali vogliono confidare i santi misteri. Tale è l'ordine divino, tale l'ordine invariabile della Chiesa. Il ministero pastorale produce a Gesù Cristo i fedeli, il pastore sceglie il gregge, il potere forma la società. L'origine dei sacri poteri non può dunque trovarsi nella società dei fedeli. La democrazia non ha mai regnato nella Chiesa, non l'ha mai governata : i fedeli han sempre ricevuto i decreti dai pastori come ordini di Dio medesimo.

La seconda asserzione che il papato non esercitò alcuna preponderanza sui primi concilî è erronea tanto quanto la prima. Troppo lungo sarebbe il qui riferire i passi dei libri santi e dei Padri che stabiliscono la santa autorità del pontefice romano, successore di S. Pietro, capo degli apostoli. Il vescovo di Roma fu sempre considerato come primo pastor della Chiesa, come centro della cattolica unità. « Su questa cattedra romana tanto celebrata dai Padri, dice Bossuet, collocarono essi a gara il principato della cattedra apostolica, il principal principato, fonte dell'unità ; e nel posto di Pietro posero l'eminente grado della cattedra

sacerdotale, la Chiesa madre che regge tutte le altre chiese, il capo dell' episcopato, d' onde parte il raggio del governo, la cattedra principale, la cattedra unica nella quale unicamente tutti osservano l' unità : udite in queste parole s. Optato, s. Agostino, s. Cipriano, s. Ireneo, s. Prospero, s. Avito, s. Teodoreto, il concilio di Calcedonia e gli altri, l' Africa, i Galli, la Grecia, l' Asia, l' Oriente e l' Occidente insieme ».

Notiamo al proposito di queste parole di Bossuet esser tutte formate da testi tolti ai Padri da lui nominati.

Leronx ha letto senza dubbio con pochissima attenzione la storia ecclesiastica, e quella soprattutto del concilio di Calcedonia, se osa asserire che il papato non esercitò alcuna influenza su gli otto primi concilî generali. Questo concilio fu unito per cura di papa s. Leone e presieduto da' suoi legati : e la discussione fu del tutto conforme alla lettera da lui scritta a s. Flaviano. Rispetto poi al concilio di Nicea ed agli altri, leggiamo in Fleury : Papa s. Silvestro non potendo esser presente al concilio a cagione di sua vecchiezza, vi spedì due preti Vitone e Vincenzo, con ordine di acconsentire a quanto vi si farebbe. Credesi che Osio, vescovo di Cordova, fosse incaricato di rappresentare il papa in questo concilio. Sembra avervi presieduto, perchè il suo nome trovasi a capo di tutte le firme. S. Atanasio dice che ha governato tutti i concilî, ed è certo ch' ei presiedeva al concilio di Sardica ventidue anni dopo. Non vedesi come un semplice vescovo di Cordova potesse di sua volontà presiedere a tutti i vescovi del mondo, ed anche a quelli di Antiochia e di Alessandria, presenti. Gelasio di Gisico dice apertamente che Osio tenea le veci di Silvestro, vescovo della gran Roma, coi papi Vittore e Vincenzo, e non deve essere sospetto su questo punto, sendo greco e scrivendo sulle memorie dei Greci. Finalmente la pratica seguente vi è conforme : nei concilî ecumenici, dei quali abbiamo gli atti, troviamo a capo i legati del papa, ed è per lo più un vescovo con due sacerdoti ».

I dritti e le funzioni dei papi non si riducono a presiedere ai concilî generali : li vediamo ancora istruire e giudicare la Chiesa tutta, citare al loro tribunale i patriarchi di Alessandria, d'Antiochia, di Costantinopoli. E però Dionigi, patriarca d' Alessandria, è accusato dinanzi ai papi di negare la consustanzialità del Verbo. Il papa raccoglie un concilio a Roma. Dionigi si giustifica con ottime apologie. S. Atanasio ne racconta un tal fatto. Anche questo grand' uomo, ad evitare le persecuzioni degli Ariani, gittasi fra le braccia della Chiesa romana. Vi trova giustizia, è riposto in sua sede dal papa, il quale non fa con ciò altro che valersi dei

privilegi della sua Chiesa, dice lo storico Socrate, il concilio di Sardica non emanò un decreto per dare al papa il diritto di rivedere le cause dei vescovi deposti? Quando s. Cirillo d'Alessandria intraprese il processo di Nestorio, si fe' forte degli ordini e dei poteri ricevuti dalla Santa Sede. Senza di ciò un arcivescovo di Costantinopoli non avrebbe potuto venir giudicato da un arcivescovo d' Alessandria, vietando i canoni ad esarchi e patriarchi, non meno che a metropolitani, di nulla intraprendere fuor dei loro attributi. Scrisse a Nestorio in questi termini. *Celestino jubente, investigare cogor...* Papa Celestino lo investì della propria autorità, e gli comandò non concedesse che dieci giorni di tempo a Nestorio. Dopo ciò non è necessario riferire i ricorsi di s. Crisostomo alla cattedra apostolica, la deposizione di Dioscoro Alessandrino pronunciata dai legati di s. Leone, in nome del papa, nel seno medesimo del concilio di Calcedonia.

Leroux ignora certo tutti questi fatti, ma allora non dovrebbe scrivere sulla costituzione della Chiesa. Dopo questi fatti, le strane asserzioni che le pretese dei papi da null'altro derivano fuorchè dallo smembramento dell'antico patriarcato romano, cagionato dall'erezione di quello di Costantinopoli, e che il loro poter limitavasi a confermare le elezioni del loro patriarcato, cadono da sè stesse, nè abbisognano d'altra confutazione.

Gli è dunque ben certo che la costituzione della Chiesa non cominciò sotto la forma democratica; che questa divina costituzione, uscita dalle mani di Gesù Cristo è sempre rimasta in sostanza la medesima, comechè le forme fossero bene spesso variate dalle circostanze di tempi e di costumi. Tale flessibilità dell'immutabile costituzion della Chiesa, è uno dei caratteri divini. Destinata ad accompagnare l'umanità nella sua via attraverso ai secoli, la Chiesa dovea poter conformarsi a tutte le situazioni. Ed era quindi necessario che il poter pontificio uscisse dai limiti che lo stato della Chiesa primitiva avevagli assegnato: doveva crescere, non coll' acquisto di nuovi diritti, ma in virtù del semplice sviluppo de' suoi divini diritti. Lo stesso Leroux confessa che questo sviluppo del papato era necessario e che salvò il mondo.

Crediamo inutile fare alcuna riflessione sui quattro tempi assegnati da Leroux allo sviluppo della costituzione della Chiesa. Saremmo costretti ripetere quanto già abbiamo detto, e certe asserzioni che dovremmo produrre in campo non meritano una seria confutazione.

5.° Sacramenti.

Leroux non vede nei sacramenti cattolici che misteri e miracoli assurdi. «Questi sacramenti, dic'egli, sono la morte dell'uo-

mo intellettuale, e tutta la vita ravvolgono nelle reti della superstizione ». Questa rabbia, queste invettive altro non provano se non che Leroux nega la virtù soprannaturale e divina dei sacramenti : ma davvero che queste negative e queste ingiurie non decidono la questione. Leroux accerta che i sacramenti cristiani non erano in origine che una iniziazione alla vita intellettuale e morale. Se aggiungesse la vita divina e l'unione con Dio alla vita intellettuale e morale, diremmo al pari di lui con tutti i teologi, che in origine i sacramenti altro non erano, altro non furono ed altro non sono.

Leroux nega l'ordine soprannaturale e divino: la Chiesa e il cristianesimo ammettono incessantemente quest' ordine: tutta la quistione fondasi su l'esistenza e la realtà di quest' ordine. Perchè, ammesso che sia questo ordine, la teoria cattolica dei sacramenti è conseguentissima e semplicissima. L'uomo non può nulla nell'ordine della salute senza la grazia divina: non può purificarsi, illuminarsi, unirsi a Dio senza di essa. Gesù Cristo meritò agli uomini questa grazia riparatrice e ne unì la comunicazione a simboli che possono produrla nelle anime nostre. In tale istituzione Gesù Cristo s' è conformato alle necessità di nostra natura, che abbisogna di segni : con questa instituzione il Salvatore unì nel modo più efficace il fedele alla società religiosa, e atterrò l'individualismo e l'illuminismo. Questi sentimenti comprendono tutta la vita umana e stanno in armonia con tutti i suoi bisogni.

Ed in che mai questa teoria può venir accusata di contenere una superstizion goffa o una assurdità manifesta ? Tale assurdità consisterebbe nella necessità della grazia che afferma ? Consisterebbe forse nell' affermare che essa fa che la comunicazion della grazia va unita a segni materiali ? Ma il pensiero e la sua manifestazione non si collegano al segno esterno e materiale della parola: la vita stessa non dipende da materiali condizioni? Perchè Dio nell'effusion della sua grazia sarebbesi dipartito dal piano invariabile seguito in tutto ciò che si riferisce alla umana natura ? Se la religione non fosse che un rapporto interno ed individuale dell'uomo a Dio, la religione sarebbe distrutta come istituzione sociale. « Ma, soggiunge Leroux, non sentiamo questa maravigliosa azion della grazia: la grazia opera una profonda oscurità : l'uomo sparisce... » E però la vita nasce e sviluppasi in questa notte oscura, in questo assoluto silenzio : e non abbiamo nemmeno il sentimento di tal segreta germinazione: la grazia come la vita si manifesta dai suoi effetti. Del resto l'iniziazion cristiana non sta tutta nei sacramenti : i sacramenti vogliono disposizioni, la predicazione, l' insegnamento della parola evangelica,

devono preparare ai sacramenti, devono conservarne gli effetti, cosa da Leroux interamente dimenticata. La parola divina si volge alla intelligenza e l'illumina : la grazia fa amare le verità che rifulsero alla ragione.

La dottrina della Chiesa sui sacramenti fu la stessa in tutti i secoli. Leroux pretende in vece che i sacramenti venissero sfigurati e perdessero il primo loro significato. Non vedea nei primitivi sacramenti se non che una cerimonia, la quale avvertiva il fedele del rinnovamento che la sua fede la sua intelligenza avevano nella sua natura morale operato. Leroux qui cade in quella negazione del divino e in quel goffo realismo che rimprovera ai protestanti. L'antichità ecclesiastica non ha mai considerato i sacramenti in un senso volgare tanto e così assurdamente semplice. I Padri danno ai sacramenti nomi attissimi ad esprimere l'efficacia loro divina : li chiamano : *Sermo Dei opifex, operatorius, vivus et efficax: verba Christi efficentia plena, omnipotentia Verbi*, s. Gregorio Nisseno, in un discorso sul battesimo, alla domanda di che modo l'acqua del battesimo opera la rigenerazione, risponde: « *Ostende mihi modum nativitatis quae fit secundum carnem, et ego tibi vim regnerationis quae secundum animam fit, exponam... ubique divina vis et efficacia incomprehensibilis est, nullaque vel ratione, vel arte explorari potest* ». D'altra parte, senza questa dottrina sulla divina efficacia dei sacramenti, come potrebbesi mai spiegare il battesimo amministrato ai fanciulli in ogni tempo nella Chiesa ?

I Padri non meno chiaramente si esprimono sul numero dei sacramenti. Le chiese orientali, separate dalla Chiesa romana sino dalla più remota antichità, ammettono al pari di esse sette sacramenti. Il quale accordo in modo certissimo stabilisce la credenza della primitiva Chiesa. I protestanti, negando cinque sacramenti, si son posti in opposizione con tutta l'antichità ecclesiastica. Leroux rinnova il loro sistema, ed alle proposizioni di lui rispondiamo con quanto agli altri di questo avviso medesimo venne risposto.

Agginngeremo soltanto alcune brevi osservazioni.

Quando Leroux pretende che il cristianesimo non fosse che una semplice iniziazione spirituale, che non tendesse ad altro che a purificar l'anima e a scancellare i peccati, e soprattutto il peccato originale, adduce il più insostenibile dei sistemi, smentito da tutte le parole della Scrittura e dei Padri e dei testi medesimi da lui citati.

Leroux ignora senza alcun dubbio che nei primi tempi si amministrasse di consueto la confermazione subito dopo il batte-

simo, comechè ben si distinguessero questi due sacramenti, poichè erano conferiti da varii ministri, e loro si attribuivano diversi effetti. I ragionamenti di Leroux contro la confermazione, non hanno altra base che questo errore, e nondimeno confessa egli medesimo che sino dalla più remota antichità si separò la confermazione dal battesimo. « Coll'unzione intendete, dice s. Agostino, il sacramento della cresima, che nell'ordine dei segni visibili, è santo al pari del battesimo stesso ». Non si possono più chiaramente distinguere questi due sacramenti. Nel libro degli Atti, non vediam forse gli apostoli Pietro e Giovanni conferire lo Spirito Santo coll'imposizione delle mani ai fedeli di Samaria battezzati dal diacono Filippo?

Non noteremo qui tutti gli errori che deturpano l'articolo Confessione. Leroux, scrivendo sotto l'impero delle pregiudicate idee che già abbiamo indicate, non vede nel cristianesimo che un sistema puramente razionale, e si maraviglia poi di non comprenderlo. Ei non fa che snaturare la dottrina della Chiesa per meglio combatterla e ripetere gli argomenti di Daillé che furono tante volte confutati. Ricorderemo a Leroux che la necessità della confessione e il potere di assolvere le coscienze sono ammessi dai Nestoriani, separati dalla Chiesa dopo il secolo quinto: è tal fatto che distrugge molti argomenti (1).

Obbiezioni metafisiche, morali e politiche.

Leroux non invoca soltanto la storia contro il cristianesimo, entra nel dominio della metafisica e della morale, e vi cerca argomenti contro la sua divinità. I misteri del cristianesimo riduconsi a miti che devono essere da forme filosofiche sostituiti; tale è il continuo criterio della sua critica. « La dottrina del progresso e della perfettibilità è la trasformazione dei cristiani misteri. La filosofia è l'erede del cristianesimo... Lorchè il pensiero cristiano sia dimostrato nella sua essenza, a che servir possono i veli! »

1.° Essenza della religione.

Qual è dunque l'essenza d'ogni religione e d'ogni filosofia, questa luce che esce dalle mitiche nubi? Leroux ce lo ha detto, è la dottrina della perfettibilità, del continuo progresso, la tradizione viva ed attuale della umanità. Crediamo aver dimostrato

(1) Non abbiam creduto necessario lo estenderci di più sui sacramenti e la costituzione della Chiesa; posson leggersi su queste materie ottimi libri nei quali tutte siffatte questioni sono accuratamente svolte. Potrà soprattutto consultarsi con molto vantaggio il Dizionario teologico di Bergier.

nulla esservi di più indeterminato, di più incerto, di più impotente di siffatta teoria, la quale altro non sarebbe che lo scetticismo, se non pure il panteismo. No, nessuna vera rivelazione della natura dell'uomo, nessuna legge morale, nessun vero perfezionamento può dedursi dalla teoria del progresso, giusta il senso attribuitole da Leroux.

È uno strano errore il confondere questa teorica coi cristiani misteri. Invano cercasi un appoggio nella identità della religione e della filosofia, quando per filosofia intendesi la teoria panteistica della perfettibilità. Leroux pretende che il senso dei misteri cristiani sia perduto: che gli antichi dottori del cristianesimo non si facessero dei misteri quella ragione che noi ce ne facciamo. Lo sfidiamo a dare una prova di quanto asserisce, lo sfidiamo a dimostrare che i misteri cristiani altro non siano che la sua dottrina della perfettibilità.

Si può considerar come una prova la teoria che ne dà della vita nel suo articolo *Coscienza?* Qual cosa più oscura, più imbarazzata di questo articolo, almeno nella parte sua positiva? Tutto riducesi a dire, che la vita è una sotto mille forme diverse; che manifestasi egualmente nell'ordine minerale, vegetabile e animale, nell'ordine fisico e nell' ordine morale. Vuolsi conoscere la legge della manifestazione di questa vita? « Una attrazione preesistente al fenomeno, ma in istato latente e virtuale, produce la unione e la combinazione dell'*io* e del non-*io*, unione il cui risultamento è un nuovo stato composto, che a sua volta ha attrazioni latenti per altri oggetti, attrazioni che potranno manifestarsi e produrranno allora un nuovo stato composto. Tale è la formola della manifestazione della vita dell' *io*, ed è pure precisamente la formola della manifestazione della vita della natura fisica... La vita si mantiene e nutre continuando a manifestarsi: il che noi chiamiamo aggregazioni o combinazioni nei corpi bruti; circolazione, assorbimento, nutrizione nella vita fisiologica delle piante e degli animali... Nell'ordine umano la vita si nutre pure dei prodotti della vita anteriore che assimila e trasforma. Questa trasmissione della vita umana o piuttosto de'suoi prodotti, *perchè la vita dell'*io *resta incomunicabile nella sua essenza*, s'opera coi mezzi che la vita umana ha creato ella stessa liberamente collo avvicendarsi dei secoli. Noi diciamo tutto ciò parola, scrittura, pittura, scultura, musica, architettura, tutte le arti, a dir breve. La idea che dobbiam farci di tutte le arti, è che altro non sono se non che le vie ed i mezzi di nutrizione di nostra natura... Conoscere è in sostanza ed in un certo senso nutrirsi della vita d' un uomo anteriore. Come la vita animale mantiensi assimilandosi i prodotti

già animalizzati, così la vita umana, la vita dell' *io* si mantiene perchè gli uomini s'assimilano *i prodotti già spiritualizzati* da altri uomini, da altre generazioni... *Tal verità è la sostanza della dottrina della perfettibilità*. E però la vita si manifesta in tre termini : l'*io*, il non-*io* e il loro rapporto : il soggetto, l'oggetto, il prodotto che partecipa del soggetto e dell'oggetto. La nutrizione della vita non è altro che la continuità della sua manifestazione ».

In tale manifestazione della vita, tutto è necessario, poichè tutto è anticipatamente determinato, ed uomo ed un secolo altro non sono che ciò che li rende la loro *inneità*.

Tale è la scoperta che Leroux ne dà a rischiarare tutti i misteri, ed a far cessare le dispute dei materialisti e degli spiritualisti, degli atei e dei deisti, dei teologi e dei filosofi. Afferma egli a ciò solo ridursi i dogmi religiosi, che gli antichi savii dell' Egitto e della Grecia aveano la parola dell' enigma, e che questo segreto era stato trasmesso ai primi dottori del cristianesimo. La trinità, l' incarnazione, l'eucaristia, altro non sono che concetti oscuri della vita e sue manifestazioni. Questa teorica, la quale ne vien presentata come la universale spiegazione, la soluzione di tutti i problemi, in altro non si risolve che in oscurità e lacune. Esclude Dio e tende direttamente a negarlo. Dio pare non sostenervi altra parte fuor quella della vita generale del mondo ; *la vita* diventa Dio. L'origine e la fine delle cose, l' intelligenza e la libertà, il bene ed il male, la stessa natura riescono con siffatta dottrina inesplicabili.

L'asserzione che i misteri cristiani altro non sono che questo concetto della vita è troppo derisoria perchè ad essa possiamo starci contenti.

2.° Misteri.

Su questa teorica pertanto della vita, fondasi tutta la critica del dogma della Trinità che Leroux tentò nel suo famoso articolo dei *Misteri del cristianesimo*. Aveva promesso stabilire l' identità della Trinità col concetto della vita, come dappoi si propose dimostrare che la cristiana Trinità altro non era che la Trinità degli Indiani, degli Egiziani e di Platone. Non ha attenuto la sua promessa, nè crediamo potesse attenerla.

Leroux in questo mezzo si è occupato della censura delle spiegazioni della Trinità che ne furono date da Chateaubriand, Lamennais e Bossuet: ne pare ingiusto verso Chateaubriand: poco ne importano le contraddizioni di Lamennais. Ma la spiegazione di Bossuet è quella dei Padri e dei teologi: le censure a lui volte, comechè destituite di fondamento, meritano maggior attenzione. L'obbiezione più grave è questa : « Se l'essere non ama

che lui e il suo pensiero che è lui, in lui non concepisco alcun cambiamento, alcun moto, alcuna vita. Il cangiamento in Dio, la vita in Dio, il cangiamento e il perfezionamento dell'uomo, il cangiamento e il perfezionamento della verità non mi è per nulla spiegato. « Ma il dogma cristiano della Trinità consiste appunto nel negare il cangiamento in Dio. La vita divina è infinitamente perfetta; come mai potrebbe cangiare? Se v'è cangiamento in Dio, v' ha pure perfezionamento, come nell'uomo e nella umanità; ma il perfezionamento di Dio è agli occhi del cristianesimo e d' una sana filosofia, la più goffa delle empietà, e questa parola non può avere senso che nelle dottrine panteistiche, perchè siffatte dottrine in conchiusione negano Dio ».

Alla domanda di Leroux perchè la terza persona è attribuita allo Spirito Santo o all' amor divino, rispondiamo che prima di conoscere bisogna esistere, e prima d'amare bisogna conoscere: *ignoti nulla cupiditas*. All'altra sua domanda, perchè la seconda persona è attribuita a Gesù Cristo, lorchè Gesù Cristo si è mostrato potente pei suoi miracoli, pieno d'amore e di misericordia, rispondiamo che il Verbo fatto carne ha potuto manifestare la potenza e l'amore al pari della sapienza, poichè le tre persone divine, sebbene distinte, non sono divise e non formano che una sola natura divina. Leroux solleva contro Bossuet una grave accusa; gli rimprovera d'essersi allontanato dalla spiegazione di s. Agostino e degli altri Padri, *d' esser caduto quasi nell' eresia* per avere, nell'enumerazione delle umane facoltà, sostituito l' essere alla memoria; e d'aver asserito trovarsi nell'uomo essere, intelligenza ed amore invece di memoria, intelletto e volontà. Non si tratta qui che d' una quistione di parole ; il vocabolo *memoria*, nei Padri, ha un senso perfettamente analogo a quello d'*essere* in Bossuet. Nell'interesse della sua teoria della vita e della sua *inneità*, Leroux suscita una querela che non può aver senso che per lui.

Al dogma della Trinità tien dietro quello della creazione. Qui troviamo un altro avversario nel collaboratore di Leroux, Reynaud il quale non vede nel dogma della creazione, come Leroux in quello della Trinità, altro che un mito ed un mito fallace... Reynaud proclama altamente la necessità, l'eternità, l' infinità del mondo; e per conseguenza nega la creazione nel senso cristiano. Abbiam già provato che tale opinione distruggeva la nozione stessa di Dio e implicava il panteismo; non ci resta dunque che rispondere alle obbiezioni di Reynaud contro il dogma della creazione.

Osserveremo anzi tutto che Reynaud riconosce la priorità

di Dio nella creazione. « Confrontiamo, dice egli, l'insieme di Dio e della creazione a una mano impressa fin dall'eternità sulla sabbia; la mano e l'impronta che ha formato sono entrambi eterni, pure è certamente incontrastabile che la mano ha preceduto l'impronta di cui è cagione ».

Ci basta questa concessione d'una priorità della ragione di Dio sul mondo, per abbattere il sistema di Reynaud. Questo Dio anteriore al mondo è infinito o no? Se non è infinito non è Dio. Se è infinito, ponete l'infinito innanzi al mondo, ponete l'infinito fuor del mondo; ed allora tra il mondo ed esso si trova l'abisso che separa l'infinito dal finito... Si vede dunque chiaramente che il mondo non può essere nè necessario, nè eterno, nè infinito, poichè l'essere necessario, eterno, infinito è prima del mondo, e non vi possono essere due infiniti. « Ma, soggiunge, Reynaud, l'eterna sapienza non operando giammai che per ragioni sufficienti, è impossibile che essa siasi decisa a creare l'universo in un tempo piuttosto che in un altro; difatti tutti i tempi divenendo perfettamente eguali, dacchè non havvi alcuna creatura, le ragioni che avrebbero esistito in favore della creazione, nel momento in cui la creazione si operò, avrebbero in pari tempo esistito, e con altrettanta forza all'istante antecedente; e perchè Iddio avesse potuto scegliere uno di questi istanti a preferenza di un altro sarebbe stato mestieri, il che è assurdo, che Dio si fosse abbandonato al caso ». No, Dio non si abbandonò al caso: pure il mondo non è eterno; infatti, trasportate l'epoca della creazione lontan lontano quando v'aggrada, troverete l'infinito sempre prima di questo istante; avrete sempre l'eternità prima del tempo; troverete sempre un abbisso che vi sarà impossibile colmare. Tutti i momenti sono dunque eguali al cospetto di Dio; non vi ha alcun motivo di preferir l'uno all'altro, e l'atto col quale egli crea, è il più indipendente, il più libero degli atti, l'essenza stessa della libertà. Questi principî sono evidenti al nostro intelletto: fuori di questi principî non havvi che un'eterna confusione. Che vale allora la nostra ignoranza che non sa stabilire in modo soddisfacente i rapporti dell'infinito col finito? Dio crea il mondo liberamente e per amore, lo crea quando vuole e dove vuole; non si determina a crearlo che per ragioni infinitamente degne di sua sapienza. Ecco quanto dobbiamo affermare; e quando ci facciamo questa domanda, perchè Dio ha creato il mondo in un tempo piuttosto che un altro? ci dimentichiamo esser noi nell'infinità di Dio, e ci collochiamo nel tempo che non esiste ancora. Sostenere che il mondo è eterno, non è un confondere il tempo coll'eternità? Il tempo è la

misura della durata del mondo; il tempo suppone una successione, un principio, un mezzo, un fine; l'eternità al contrario è un punto invisibile in cui non si può distinguere nè un principio nè un fine. L'asserire che il mondo è eterno è come asserire che il tempo è l'eternità, cioè un controsenso.

Reynaud assicura che l'infinità del mondo è correlativa alla sua eternità e che se si ammette l'una, l'altra bisogna ammettere. Siam del suo avviso, e perchè appunto ne riesce impossibile concepire un mondo eterno, affermiamo non essere infinito. Che sarebbe difatti un infinito divisibile e successivo, un infinito sempre suscettibile di aumento, un infinito che non offre nè immutabilità, nè vera unità, nè vera perfezione? Ammesso che il mondo è infinito, la logica ne obbliga ad identificare il mondo con Dio; così Reynaud sostiene che il sommo bene è Dio e il mondo, che l'esistenza di Dio non era buona prima dell'emanazione del mondo...

Taceremo degli argomenti matematici da Reynaud addotti in favore dell'infinità del mondo, poichè pare che esso pure ne senta la debolezza quando esclama: « Che! la geometria sarebb'ella una barriera sufficiente per intralciare la volontà dell'Onnipossente ed impedirle, se tale fosse il suo disegno, di limitare la creazione al nostro solo mondo? *No, per certo, la libertà di Dio non conosce ostacoli* ».

Del resto anche negando l'infinità del mondo, siam ben lungi dal limitar la creazione al nostro mondo, di porre in dubbio l'immensità di esso. La pluralità dei mondi, portata anche all'infinito, non ha nulla di contrario alla fede cristiana. L'opinione dei dottori i più rispettabili non può essere una legge intangibile in una materia sulla quale la Chiesa non ha nulla deciso. Il cristianesimo non ricusa alcuno dei dati certi della scienza; è ingiusto l'imputare alla religione gli errori del volgo sulla figura e la vastità del mondo. L'immensità dei mondi inspirò a Reynaud pagine d'un'alta eloquenza, degna di Pascal e di Bossuet.

3.° Il male. Legge morale. Teoria della felicità.

Uno dei più gravi rimproveri che Leroux fa al cristianesimo verte sul modo con cui considera la vita umana. « Il cristianesimo, abusando della necessità del male, disse anatema alla terra, cioè all'intera natura, ed alla vita, come ci è dato concepirla. La teologia cristiana ha immaginato tre mondi tanto differenti, che non si può passare dall'uno all'altro che per mezzo d'un abisso e d'un miracolo; l'Eden primitivo, la Terra, il Paradiso; la felicità e l'innocenza, la colpa e la felicità, la ripa-

razione e la beatitudine. Fu una provvidenza che l' uomo si attenesse a tale credenza per molti secoli; ma tale credenza non era che un mito, il quale, come tutti i miti, nasconde la verità. Il male è necessario, e per così dire fu desso che ci creò; desso che ha fatto la nostra personalità, senza di lui non esisterebbe la nostra coscienza; ma il male diviene gradatamente meno necessario, se sappiamo crear in noi una forza viva che ci permette d' agire e perfezionar la vita umana senza aver bisogno dello stimolo del male (1). L' errore non sta dunque in questa serie che ci mostra una prima vita inconscienziosa, una vita attiva e dolorosa, poi una vita attiva senza dolori; sta nella caratterizzazione di questi tre termini; sta nel termine medio, determinato il quale in un certo modo bisognò determinare anche gli altri due nel modo con cui lo furono; là sta l' errore. La terra, cioè, la vita, fu mal definita, d'onde è derivato l' Eden chimerico, e il Paradiso chimerico. I grandi teologi, s. Paolo e s. Agostino, hanno un bel maledire la natura; non è tanto corrotta com' essi pretendono. La vita presente non è unicamente consacrata alla sciagura. E di tali idee qual fu la consegnenza? Che la natura ha sempre conservato i suoi partigiani, che la vita presente deride l'anatema fulminato sur essa e dopo tre secoli si terminò col non credere nè all' Eden nè al Paradiso ».

Nel cristianesimo, quale se lo imagina Leroux, l' uomo è annichilato, la vita umana maledetta, l' ascetismo e il monachismo sono inevitabili. Tale è il cristianesimo, dic' egli, insegnato da s. Paolo e da s. Agostino, il cristianesimo che ha regnato nel medio evo. Ora la libertà, la natura e la vita hanno reagito contro una dottrina che le negava e le riprovava; da ciò le rivoluzioni religiose del XVI secolo, la secolarizzazione del potere, le arti, le scienze, il commercio, l' industria, infine l' incivilimento moderno intiero. Lorchè questa reazione si è volta esclusivamente verso la materia, ed è divenuta tutta materiale, ha sorpassato la meta; ma nel suo principio era intieramente legittima.

Citiamo ancora alcune parole di Leroux, per metter in luce il suo pensiero su questo argomento fondamentale: « Quale è la nostra condizione in questa vita? come dobbiamo comportarci rispetto ai beni ed ai mali che vi s' incontrano? Il cristianesimo risponde per bocca di s. Paolo e di s. Agostino: non bisogna interessarsi a questa vita, non vivere; pensare come Platone, che è uno stato contrario alla natura originale dell' uomo, e come

(1) Crediamo aver abbastanza svolta la quistione del male, per non tornare qui sullo stesso argomento.

Zenone, che questa catena non durerà lungo tempo, nè si riprodurrà più; ma in vece che Zenone cerca il suo salvatore in sè stesso, non cercarlo che in Dio, cioè in quella sapienzz divina che si è incarnata in Gesù Cristo. Ma quali sono i mezzi per arrivare allo scopo prefisso? Il cristianesimo risponde: *Non amare che Dio*, non pensare che a lui; stùdiati di metterti in rapporto immediato con lui, che tutto sparisca dinanzi a lui.

Sommessi a queste influenze, i cristiani dovettero trascurare il libero arbitrio, e non riconoscere che la grazia. Per quanti sforzi siensi fatti a conservare il principio della libera ragione, la negazione di questa libertà è la vera dottrina del cristianesimo. Secondo s. Agostino, dice Leroux, non siam liberi in nulla.

Qualunque lettore istruito scorgerà facilmente le esagerazioni e le calunnie che racchiudono le parole da noi citate.

Dapprima Leroux cambia la quistione del male; assicura che il male è necessario e la sorgente di tutti gli sviluppi, e accusa il cristianesimo d'esagerar questa necessità. Error palpabile! Il cristianesimo non ha mai ammesso la necessità del male morale o del peccato; l'ha sempre considerato come il frutto e l'abuso della libertà creata. Non ha dunque potuto esagerare una necessità che non riconobbe mai. Ma non ha almeno esagerato le conseguenze del peccato, non ha presentate la natura e la vita come essenzialmente cattive? Anche qui vi è un evidente errore; il cristianesimo considera tutte le nature, tutte le sostanze come buone in sè stesse; il male per lui non è una sostanza, non è che un falso rapporto. L'empia dottrina dei due principî è sempre stata in orrore ai cristiani, e senz'alcun'ombra di ragione Leroux attribuisce a s. Agostino, il più terribile avversario del manicheismo, una specie di manicheismo che la Chiesa avrebbe poscia adottato. Senza dubbio il male esiste, e cagiona tristi guasti nella coscienza umana e nel mondo. Ma se è maledetto il male, non lo sono l'uomo e la natura; Gesù Cristo è morto per salvar gli uomini e rinovellare la vita umana.

Leroux rimprovera acremente il cristianesimo d'aver fatto dipendere la salute dalla grazia, non dalla libertà umana. È vero che tutta la religione è appoggiata sull'impotenza dell'uomo nell'ordine soprannaturale; ma per quanto indispensabile sia la grazia, essa non costringe mai la libertà umana; chè anzi, la lascia intatta, ne vuole la cooperazione *gratia Dei mecum*, dice s. Paolo. Questa grazia è offerta a tutti; tutti, mercè del suo aiuto, possono pervenire alla salute. Gli è giustizia l'imputar alla Chiesa cattolica gli eccessi di Lutero o dei Giansenisti?

Ma infine il cristianesimo distacca l'uomo dalla vita e dalla terra, e fa consistere la felicità nel solo possesso di Dio. Gli è questa dottrina che stacca gli uomini dalla società e dalle condizioni naturali della vita, gli è questa dottrina che popola i monasteri ed è cagione di quella vita ascetica contraria tanto alla vera natura dell'uomo.

Sì, in un senso assolutamente vero, il cristianesimo stacca l'uomo da sè stesso, dalla terra, dalla vita; gli addita il suo fine sublime; gli fa comprendere esser nato per Dio solo, che non deve tendere che a lui solo, che in lui solo sta la perfetta felicità. In questa dottrina, il cristianesimo si mostra in perfetta armonia colla nostra natura, chè nulla vale ad appagare quaggiù, che anela all'infinito. La vita terrena non è dunque pel cristiano che un mezzo, una prova, un viaggio; e la creazione non è che una scala su cui le creature intelligenti ed amanti ascendono a Dio. Ma Poichè la vita terrestre è introduzione alla vita divina, qual pregio questa vita non acquista agli occhi del cristiano! Poichè se col compimento soltanto dei doveri della vita si possono meritare le divine ricompense, oh come questi doveri che legano l'uomo a quanto lo circonda diventano rispettabili ai suoi occhi!

Non dunque pel sole allettamento dei diletti, il cristiano è affezionato alla vita, ma pel sentimento del dovere. Il piacere non è per lui, come per la natura che un mezzo; pone il suo fine in qualche cosa di più alto e di migliore. Il dovere comprende la vita intera: regola e santifica l'uso legittimo dei sensi, come le pure affezioni del cuore: per questo vincolo possente, tutte la simpatie di nostra natura vengono fortificate. V'ha qualche cosa di buono, di vero, d'utile, di cui il cristianesimo non si faccia un dovere? Egli dà alla famiglia il suo sacro carattere, rende durevole l'amicizia, giusta la società, libero il progresso. La carità cristiana e il disinteressamento che inspira, non hanno forse empiuta la terra di benefizi! qual patimento mai non trovò in essa il soccorso ed il conforto invocati. Il cristiano solo conosce il valore dei beni e dei mali della vita. Riceve i beni con gratitudine e ne usa con discreta parsimonia: si assoggetta ai mali con amore, e li considera come esercizio atto a purificarlo, e a sollevarlo a più difficili virtù. Perseguita senza dubbio, combatte incessantemente il principio di corruzione e di egoismo che tutti rechiamo in noi stessi: ma questa lotta altro non giova che a farlo libero e grande, e se la virtù vuol da lui sagrifizi, li offre con gioia e diventa sublime.

Anzichè imprecare alla natura, la religione ne scopre in es-

sa lo specchio in cui Dio riflette i suoi attributi. Questo spettacolo pieno di maraviglia ne innalza a Dio, ne insegna a benedirlo e ad amarlo. L'uomo, all'uscir dalle mani del Creatore, esercitava sulla natura un glorioso impero che il cristianesimo lo eccita a riprendersi, a misura che si illumina e migliora.

La legge fondamentale del lavoro è causa operosa di tutti questi perfezionamenti. Di tal modo il cristianesimo stacca l'uomo dalla natura, dalla vita e da sè stesso.

Tale è la dottrina che Leroux considera come antisociale, antiumana. La religione cristiana fu però il più forte stromento dell'incivilimento. Sarebbe suprema ingiustizia di preferire il platonicismo, che non ha potuto estendersi a due borgate.

La vita ascetica e monastica non fu mai altro che una eccezione, nè mai il cristianesimo ne formò la comune vocazione. La perfezione è eminentemente relativa, e un cristiano nel mondo può essere perfetto quanto un religioso nel suo chiostro: la vita monastica fu suggerita da plausibili ragioni, fu la sorgente d'immensi vantaggi per l'umanità, ed anche Leroux lo confessa.

Tale è la vera dottrina del cristianesimo, e sfidiamo Leroux a stabilire il contrario: lo sfidiamo a provare esservi contraddizione tra s. Agostino e s. Tommaso. Ma allora a che si riducono siffatte obbiezioni che derivano da idee pregiudicate, le quali imprenderemo a svolgere? Dopo avere travisato la dottrina della Chiesa, Leroux ne dà il suo sistema sulla felicità.

La quistione della felicità ricevette, a detta di Leroux, quattro grandi soluzioni, quella di Platone, d'Epicuro, di Zenone, e finalmente la soluzione cristiana. Tutti gli uomini che obbedirono ad una di queste tendenze furono nella via del perfezionamento. Ma nessuna di tale dottrine, nessuna di tali tendenze potè essere vinta o assorbita dalle altre: hanno sempre coesistito, son tutte legittime.

L'umanità ha già progredito abbastanza per comprendere quanto vi fosse di necessario in queste esclusive direzioni, e per toglier da loro ciò che avevano di buono e di vero, correggendole le une colle altre. E però con Epicuro ameremo la natura, con Platone volgeremo un culto allo ideale, con Zenone faremo trionfare in noi la libertà morale, col cristianesimo ameremo Dio. Senza imprendere ad esaminare se questa specie di eclettismo sia possibile, e se non si snaturino le dottrine che vogliousi fondere insieme, cerchiamo a qual formola verrà a ridursi questo accorto filosofico. « Ora la filosofia ne insegna ad amare religiosamente il mondo e la vita. Deve insegnarci come dobbiamo amare religiosamente il mondo e la vita: come anche rimanendo nella na-

tura e nella vita possiamo innalzarci verso il nostro centro spirituale. I cristiani, da diciotto secoli progredirono verso la futura vita in nome del Padre, del Figlinolo e dello Spirito Santo. La filosofia spiegandoci la loro formola, ne insegna a progredir verso l'avvenire in nome della *realtà, dell'ideale e dell'amore*.

La prima osservazione che si presenta, è l'indeterminato carattere della formola che ne si dà come legge viva dell'umanità. Che cos'è amare religiosamente la vita? Come mai rimanendo anche nella natura e nella vita possiamo noi innalzarci verso il nostro centro spirituale? Questo non ci viene spiegato; si dimentica di precisare quanto forma l'essenza della nuova legge. La realtà, l'ideale e l'amore sostituiscono la trinità cristiana come l'avvenise sostituisce la vita futura. La realtà che cos'è? Non può esser altro che la materia o il non-*io*. L'ideale non sarà allora altra cosa che lo spirito o l'*io*. L'amore diventerà il nodo dello spirito e della materia, il rapporto dell'*io* al non-*io*. Ecco la vita, ecco il Dio nuovo del mondo.

Tendere verso l'avvenire in nome di questo nuovo Dio sarà dunque un perfezionare incessantemente l'essere umano e la vita umana meterialmente e spiritualmente. Ma qui nasce una difficoltà che noi proponiamo all'attenzione dei nostri interpreti dei miti cristiani. I termini della nuova trinità sono di certo eguali come quelli della cristiana Trinità: non v' ha Trinità senza unità: d'altra parte la vita è una. Ne deriva che la materia è eguale allo spirito, che lo spirito e la materia non sono in sostanza che due aspetti d'un medesimo essere. Ma allora nessuna subordinazione tra lo spirito e la materia, eguaglianza perfetta di sviluppi e di godimenti. Qui mi volgo a questi filosofi e li prego a stabilir nettamente la legge morale emergente dalla loro teorica; osino, se han cuore, e sentiranno il terreno mancare sotto i lor piedi.

Gli è chiaro, che Leroux inutilmente tenta sottrarsi al sansimonismo puro: vi è suo malgrado ricondotto, e tutte le conseguenze funeste del panteismo emergono dal suo sistema.

No, no, non riescirete a sostituire cosa alcuna al dogma cristiano od alla morale cristiana. La dottrina e le istituzioni cristiane si vendicano delle vostre calunnie spargendo benefizii intorno a voi: tengono in freno gli animi, tolgono loro di innoltrarsi con voi in una strada in cui trovereste la vostra rovina, ed in cui i vostri proprî sistemi vi tornerebbero in capo.

4.° Avvenire del cristianesimo.

Gli attacchi diretti contro il cristianesimo son dunque assai impotenti. I suoi dogmi saranno sempre la sola filosofia che pos-

sa illuminare l'uomo : la sua morale, la sola legge che possa dirigerlo. Abbiam discusso le ragioni della opinione la quale vorrebbe che pel cristianesimo fosse passato il tempo, che fosse ormai esaurito ed impotente a reggere l'umanità. La inettezza della nuova legge che gli si vuole opporre è dimostrata. La inevitabil conseguenza di tale discussione è che il cristianesimo sarà sempre necessario al mondo come la luce, come la vita, e che varrà sempre a dirigere gli uomini ed a condurli a nuovi progressi. I veri progressi fin qui ottenuti sono a lui dovuti : tutto vi ragiona di questi progressi e dei benefizii del cristianesimo. Ma non però ha ottenuto tutti i risultamenti che s' aspetta.

Se le passioni umane resistono al suo potere e gli tolgono di avverare tutto il bene che potrebbe produrre, qual fondamento si ha di farne ad esso un rimprovero? Un popolo che ciecamente ed in tutto obbedisse alla dottrina cristiana, un popolo che in sè stesso ne presentasse la vera applicazione, sarebbe ad un tempo il più illuminato, il più virtuoso, il più libero, il più grande e il più felice dei popoli. Il cristianesimo condanna solo il male e l'abuso; qual è il genere di miglioramento di progresso che respinga, o piuttosto che non incoraggisca? Le scienze, le arti gli sono di moltissimo debitrici ; ma esse pure gli si mostrarono riconoscenti, poichè le arti lo hanno circondato di una aureola gloriosa, e le scienze anzichè indebolir le prove di sua potenza, non hanno servito che a corroborarle. Sarà lo stesso dei progressi che l' avvenire riserba alle scienze ed alle arti.

L' industria, come manifestazione della potenza dell' uomo sulla natura, e come mezzo per migliorare ed addolcire l' umana condizione, sarà sempre preziosa agli occhi della religione. Se ora l' industria ed il commercio han sue radici nell' egoismo e nella corruzione, se le loro tendenze sono esclusivamente materiali, non è un segnalato benefizio avvertire i popoli che queste strade in cui si precipitano, fan capo ad abissi, e ricordar ad essi che l'uomo non vive di solo pane ?

Il principio dell' eguaglianza e della fraternità umana è il principio stesso evangelico. Il cristianesimo solo ha potuto far rispettare efficacemente la dignità umana; esso solo potè condurre una vera giustizia sociale ; i progressi sociali e politici non possono ottenersi senza pericolo che sotto l'influenza cristiana.

Il cristianesimo non ripudia alcuna forma sociale; in passato s'unì tanto alle repubbliche, quanto alle monarchie, e se l'avvenire sarà democratico, il cristianesimo, unendosi colla democrazia, non farà che sviluppare i principii di giustizia e carità. Le dottrine antisociali, l'anarchia ed il dispotismo, questi sì sono

i nemici politici del cristianesimo, perchè lo sono dell' umanità. Felici i popoli che sanno riconoscere nel cristianesimo la stessa divina legge, che non confondono il transitorio e l'incostante coll'eterno e necessario, gli interessi umani cogli interessi della religione, che non gli attribuiscono pregiudizii ed abusi, che esso pel primo condanna!

Sarà ancor d'uopo ribattere gli attacchi di Leroux contro la gerarchia ecclesiastica? In ciò non fa che applicare principii che crediamo aver già confutati. La gerarchia è indispensabile all' esistenza della religione; e se qualche abuso vi s'insinua, come in tutte le umane cose, è forse giustizia renderne risponsabile la stessa religione?

Dopo aver risposto alle obbiezioni degli scrittori della *nuova Enciclopedia* sull' origine e lo stabilimento del cristianesimo, i suoi dogmi e la sua morale, ci rimangono ancora a spiegare alcune difficoltà. La prima si riferisce allo stato degli eletti in cielo.

5.° Il Cielo.

Le obbiezioni di Reynaud contro la felicità degli eletti posano sul principio che la vita operosa è infinitamente superiore alla vita contemplativa la quale riducesi al nulla al dire del nostro filosofo. Anche questo principio riposa su la idea che Reynaud s' è fatta della vita divina. Dio crea necessariamente il mondo; la sua divina operosità consiste a creare, la sua vita sta nell' eterna produzione e nell'infinità dei mondi. Crediamo aver provato che questa dottrina, che non è altro che panteismo, distrugge in Dio ogni vita propria e personale e va a distruggere Dio stesso. Se il panteismo fosse la verità, certo che l'idea dataci dal cristianesimo della felicità del cielo sarebbe assurda, e questa felicità si ridurrebbe ad un vero annientamento. Tutto sta dunque nel sapere da quale nozione di Dio e della vita divina fa duopo partire.

Il cristianesimo ne addita in Dio l' infinita perfezione; Dio basta a sè stesso e trova in sè stesso la sua infinita felicità. La creazione, per quanto la si voglia supporre indefinita, non ha dunque nulla davanti a sè e non esiste se non per effetto libero della divina bontà. Ammessa una tale nozione, possiam farci ragione del cielo. Il cielo, infatti, non è che l' unione con Dio, la chiaroveggenza di Dio, il possedimento di Dio, la reale partecipazione alla stessa vita di Dio. Dio ne porrà a parte di sua felicità, tale è la speranza dei cristiani. Lo spirito, il cuore, i sensi trasformati possederanno il vero oggetto pel quale son fatti e si disseteranno incessantemente alla vera fonte della felicità. Dio loro scoprirà nella sua essenza immortale perfezioni sempre nuove e nuove bellezze in che la loro ammirazione, il loro amore saran-

no rapiti. Non saranno dunque privi d'operosità, ma tale operosità non sarà conforme a quella di quaggiù; sarà d'un altro ordine. Uniti a Dio gli eletti lo saranno pure a tutta la creazione: tutti i secreti saranno loro svelati, tutti i misteri manifestati; godranno tra loro d'una santa società che nulla potrà sturbare, perchè Dio sarà abbastanza grande per rendere ognuno nell'ordine suo pienamente felice, e la felicità di tutti accrescerà la felicità di ciascuno.

La sventura dei presciti non potrà recar turbamento a questa pace celeste, poichè gli eletti vedranno tutto il pensiero di Dio, tutta la sua sapienza, la misericordia stessa adoperata verso i ribelli, i quali provocarono l'anatema di sua giustizia. I lumi che il cristianesimo spande sulla vita futura non ne manifestano tutti i segreti, profonde oscurità ne li celano adesso; ma ne sappiamo abbastanza per animare la nostra speranza e comprendere quanto sieno vane le obbiezioni del signor Reynaud.

Dopo aver mostrato in sua sentenza, la miseria degli eletti, Reynaud fabbrica un cielo di sua testa, e questo cielo consiste nel fare assorbire tutte le creature in Dio, fantasia somigliante assai al sogno di Brama: « Il cielo non è una dimora ma una via, e il termine del misterioso cammino è appunto il paradiso finale che i cristiani senza poter definire hanno vagamente immaginato. E difatto, al confine di questo perfezionamento verso cui l'universo gravita, non vediamo tutte le creature sedute al cospetto di Dio, soddisfatte nei loro desiderii, illuminate nella loro ignoranza, incapace a sentire fede o speranza, quanto quello che tutto sente e può tutto, ed assorte senza distrazioni nell'amore tutto beatitudine che li unisce al creatore ed alla creazione? Ma il godimento effettivo di questo paradiso non può essere ad altri attribuito che a colui che sta nel cielo, e che sovrastando all'eternità tocca d'una mano l'origine delle cose, coll'altra il fine. E però l'asilo del riposo assoluto non è *una realtà, ma un limite*. Risalendo all'eternità trovasi un limite in cui Dio esiste ed ove la creazione non esiste ancora, come discendendo se ne trova un altro in cui Dio esistendo sempre la creazione non esiste più, perchè fu interamente assorta nel seno dell'autore; ma nè rovistando ne' secoli passati, nè accumulando milioni a milioni di secoli, possiamo allontanarci ne accostarci d'un sol passo ad alcuno di quei non varcabili confini al di là dei quali il vuoto occupa l'universo.

Un po' più sopra Reynaud ne dice, parlando del principio di attività che unisce tutte le creature l'una all'altra, per unirle a Dio tutte insieme: « Sopprimete questo principio di attività,

tutto è senza vita e Dio stesso cade nel sonno ». E però la consumazione finale non è altra cosa che il ritorno della creazione nel seno di Dio, l'assorbimento delle creature in Dio, il sonno di Dio che equivale al suo annientamento, il vuoto assoluto. Tale è in ultima analisi il paradiso del signor Reynaud, paradiso in cui sparisce la personalità e che rassomiglia assaissimo al nulla. A tal punto siamo però rigorosamente condotti parlando delle nozioni panteistiche. Reynaud rimprovera ai cristiani di affrettar troppo la consumazione finale, e certo, stando alle sue idee, non si saprebbe mai troppo indietreggiarla.

Reynaud vorrebbe che all'uscir della vita vi fosse una serie di prove che permettessero a tutte le creature di migliorare e diventar buone. Tale non è l'ordine di Dio, almeno pel nostro globo. La fede cristiana ne insegna che la prova per noi si compie quaggiù : che la sorte d'ogni creatura è determinata all'uscire di questo mondo. Pure v'ha un luogo in cui le creature imperfette, ma degne di ricompense celesti, possono purificarsi e diventar capaci della unione divina. Col bisogno e il sentimento che abbiamo dell'infinito, questo prolungamento di prova altro non sarebbe che un prolungamento della nostra miseria : possedessimo anche tutta la creazione, non gusteremmo mai la vera felicità. Reynaud rassomiglia ad un viaggiatore che sospira alla patria e si lagna di giungervi troppo presto.

Non seguiremo Reynaud in tutte le sue considerazioni sulla sorte riserbata ai corpi e sulle sue teorie delle incarnazioni. Le obbiezioni che move contro il dogma della risurrezione, poggiamo sopra un fondamento ruinoso, poichè ignoriamo quale sarà lo stato reale dei corpi nell'altra vita: sappiamo solo che questi corpi saranno spiritualizzati, giusta l'espression dell'Apostolo, e che Dio creerà un nuovo cielo ed una nuova terra. Reynaud oppone al dogma cristiano quello della metempsicosi. « Aggiungiamo, dic'egli, la metempsicosi all'Evangelo, e collochiamo Pitagora accanto a Gesù ». Non vediamo qui certo nè una novità nè un progresso.

6.° Eternità delle pene.

Al pari di tutti gli avversari del cristianesimo, Reynaud pone in campo l'obbiezione dell'eternità delle pene. In quella senza dubbio consiste il grande scandalo della ragione : pure, a meno di rinunciare all'idea del vero Dio, a meno di negar la libertà e la personalità della creatura intelligente, la ragione è costretta ad ammettere questa terribile verità, perchè emerge dalle necessarie premesse. S'egli è vero che l'essere creatore è immutabile nel suo potere : se la creatura intelligente è libera:

immortale, indistruttibile, se abusa della propria libertà ponendosi volontariamente in opposizion col volere, con la potenza e la sapienza del suo divino autore ; se si è determinata in questa opposizione o per un solo atto decisivo e irrevocabile, siccome l' angelo, o per atti ripetuti e successivi come l' uomo, bisogna bene, e di tutta necessità, che subisca le conseguenze di quanto ha fatto. Dio vuol sempre ciò che ha voluto creando, la felicità della sua creatura, e questa una volta che siasi determinata al suo peggio non può più cangiarsi nè essere cangiata : ha esaurito l' amor divino e reso inutili tutti i mezzi di grazia coi quali poteva commoverlo. Persiste dunque nell' opposizione ; il suo peccato è permanente, ed è permanente pure la sorte che si procacciò col peccato. Non v'ha nulla pertanto in tutto ciò d'arbitrario per parte di Dio: non v'ha che ciò che la creatura ha voluto e vuole ancora. Se questa sorte è felice, perchè conforme alla sua natura, alla legge, lo dovrà a Dio ed a sè stessa ; se è infelice, la cagione della sua sventura consisterà in una volontà pervertita, nell' esaltazione di sua vita, nell' orgoglio col quale pretende, al pari di Dio, bastare a sè medesima. Ella fa l' inferno nel suo *io*, nella sua coscienza, nella sua persona ; e il luogo dell' universo in cui sta e persiste nella sua ribellione (perchè ogni creatura deve avere il suo luogo e il suo mondo) il luogo ove sono riuniti questi esseri ingrati ed orgogliosi, frementi e ribellati, è l' inferno esteriore, luogo di angosce e di tormenti. Il dogma formidabile delle pene eterne, sì apertamente annunciato nell'Evangelo, sì costantemente insegnato e creduto nella Chiesa cristiana, deducesi dunque logicamente dalle prime verità della metafisica, e la ragione non può ricusarvi fede senza rinegar la sua legge, senza negar lo stesso Dio e la libertà della creatura intelligente. . . Fra l' idea della infinita bontà e la credenza ad un eterno castigo per un delitto d'un momento, v' è una verità intermedia, la libertà della creatura intelligente, la sua immortalità, la sua indistruttibilità.

A tale volontà che Dio, per così dire, rispetta, e che mai non violenta, bisogna attribuire il disordine e le sue conseguenze, e non già al voler divino. E notate che questa dogmatica verità diventa tanto più terribile in quanto che è una deduzione di principî necessarii. Qui non entra una giustizia vendicatrice, avida di punire, v'ha da una parte l'amore sdegnato, e dall'altra l'orgoglio ribelle : v' ha una legge inflessibile che si applica alla creatura, come rigorosa giustizia, in virtù dell'atto di sua propria libertà, e sotto la quale è caduto perchè ha voluto.

7.° Mezzi di salute.

Leroux rinova l'obbiezione tante volte posta in campo sulla salute e i mezzi di salute. « È un aver un' orribile idea di Dio, dic'egli, il ristringere le vie religiose al solo cristianesimo ». Vien poi la enumerazione di tutte le false religioni che hanno regnato e regnano ancor sulla terra, e la conchiusione alla quale si ferma è la dannazione della immensa maggioranza degli uomini. Ma sostenere che il cristianesimo è la verità compiuta non è un restringere le vie religiose. L'esistenza dell'errore può forse esser negata ? Leroux non afferma che quasi tutti gli uomini furono vittima dell' errore, poichè, a detta sua, tutte le religioni, comechè possedano un fondo di verità, non erano che favole e superstizioni ! Leroux ristringe la verità pura e perfetta alla dottrina della perfettibilità, e il regno di questa dottrina ha ancor da venire. Solo i secoli futuri godranno de' suoi benefizii. Cade dunque egli stesso nel vizio che rimprovera al cristianesimo. Ma la dottrina cristiana è poi tale quale ne la presenta? No, la religione ne insegna che la primitiva rivelazione volgeasi a tutti gli uomini, che era fatta per tutti, e che ha lasciato orme in tutte le antiche tradizioni ! Dio vuol la salute di tutti gli uomini, ne prepara a tutti i mezzi, e non domanda a ciascuno che quanto gli ha dato. Nessuno verrà giudicato se non sulla parte della legge che avrà conosciuta : un errore involontario non sarà mai cagione di perdizione. Non conosciamo tutte le vie della Provvidenza divina, tutti i mezzi che ha d'operar sulle anime : ma sappiamo che Dio giudicherà tutti gli uomini a norma di sua sovrana equità e di sua infinita misericordia. La quale dottrina rende inutile l' incarnazione e la redenzione di Gesù Cristo ? No, poichè nessuno sarà salvo se non in virtù dei meriti dell' Uomo-Dio.

Abbiamo adempiuta la missione impostaci, e non crediamo avere lasciato senza risposta una sola importante obbiezione della nuova Enciclopedia. Crediamo avere stabilito principii proprii a togliere le nuove difficoltà che si potranno ancor presentare. Finiamo questa lunga discussione con una rapida occhiata sull'insieme.

Quale idea si forma Leroux della religione? Non v'ha sulla terra, a detta di questo filosofo, che una sola religione: sua legge, è esser perfettibile e passare per varie forme sempre più perfette sino alla gran luce della pura filosofia. Tutte le forme religiose sono legittime, ed ai tempi dolorosi di transizione, *l'epicureismo e l' ateismo medesimo sono necessarii e benefici*. L' umanità non possede mai la verità perfetta : è condannata a soggiacere ad errori umilianti, e non è mai certa di non ingannarsi nelle sue credenze. Ecco il passato religioso dell'umanità. Anticipatamente

infermato da un passato pieno d'errori, il presente è tristissimo, e quantunque noi siamo giunti alla pure luce della filosofia, le nostre formole sono aride, impotenti, incapaci ad illuminare, a consolare, a migliorare gli uomini. Quanto all'avvenire religioso noi l' ignoriamo : progrediamo ver esso senza sapere che cosa sarà. I saggi di religiose istituzioni che Leroux vorrebbe tentare, non sono che un misto eterogeneo di cristianesimo e di razionalismo. Tristo destino dell'uomo! Qual sarà il suo rifugio in mezzo a questo conflitto di pensieri, se non in teoria lo scetticismo e in pratica un goffo realismo? ad appagare la sua ragione, in quale unità potrà rifugiarsi se non nella unità panteistica? Ma questo è il suicidio...

CAPITOLO IX.

SEGUONO LE OBBIEZIONI.

I. Esame dell'opera del signor Salvador su Gesù Cristo e la sua dottrina. Base del libro del signor Salvador: suo sistema spiegatore di Gesù Cristo, della sua vita, della sua dottrina, de'suoi miracoli: dello stabilimento del cristianesimo. Nuova missione degli Ebrei. Panteismo del signor Salvador.
II. Osservazione sull'ipotesi del signor Strauss. Teoria dei miti e della mitica interpretazione. Applicazione dell' interpretazione mitica all' Antico Testamento, disaminata dal professore Jahn. Applicazione al Nuovo Testamento, per opera del signor Strauss. Impossibilità di tale ipotesi. Sua base hegeliana. Conchiusione.

I.

Il panteismo moderno riconosce nell'ebreo Spinosa uno de'suoi primi e più valenti maestri : lo spirito di Spinosa non si è estinto fra suoi correligionarii : ha inspirato l'opera del signor Salvador su l'origine e lo stabilimento del cristianesimo. È notevolissima cosa che questa tendenza sia il termine a cui faccian capo gli Ebrei che vogliono sottrarsi alla immobilità rabbinica, senza adorar quello che hanno reietto e il cui sangue è ricaduto sur essi.

Il libro che disamineremo può esser considerato siccome una difesa dal giudaismo. La negazione d'ogni ordine soprannaturale è un fondamentale principio del signor Salvador, ed emerge dall'insieme della sua composizione : pure lo scrittore ebreo attribuisce al suo popolo una missione ch'egli è impossibile spiegare con naturali cagioni.

Abramo rigetta il culto delle divinità astrologiche e degli idoli sanguinosi della Caldea e dell'Asia occidentale, per sostituirvi il culto dell'unità infinita. Unisce a questo dogma una morale che tende a far stimare la vita terrestre e che insegna a goderne. Sin qui non v' è cosa che oltrepassi le forze umane. Ma lorchè il signor Salvador fa prevedere ad Abramo l'avvenire più lontano delle nazioni, quando gli fa prevedere la missione sublime della sua razza incaricata di conservare i dogmi necessarii agli uomini, ed eletta dopo lungo ordine di secoli a diventare lo strumen-

to della loro propagazione nel mondo intero, esce evidentemente dai limiti della umana previdenza e della sfera naturale, si colloca nell'ordine miracoloso; il che non ha senso ne'suoi principii.

Questo scrittore non è dunque conseguente a sè medesimo quando nega l'ordine soprannaturale ed attribuisce agli Ebrei una missione soprannaturale: non vede nell'ebraismo che una reazione contro l'Oriente e i suoi dogmi, e interpreta nel senso della emanazione orientale il dogma dell'unità divina insegnata nei libri santi.

« Giusta il pensiero teologico di Mosè, una sola esistenza è sempre operosa, stabile, dà la vita a tutte le altre esistenze conosciute o sconosciute e tutte le sostiene per farle rientrar tutte in sè stessa ». Se tutte le esistenze rientrano in Dio ne sono dunque uscite : l'esistenza del mondo non è dunque altro che lo sviluppo della sostanza infinita, ed allora cadiamo nella emanazione. Abramo e Mosè insegnarono dunque l'unità divina in un senso panteistico : ma allora il dogma loro è identico al dogma orientale, e più non si comprende come l'ebraismo possa essere una reazione contro l'Oriente. Forse che si farebbe consistere la differenza in ciò che la legislazione degli Ebrei ha respinto il politeismo e il suo culto : forse, nel principio della fraternità umana consacrata da questa legislazione, mentre gli altri popoli erano curvati sotto il giogo delle caste ? Cotali differenze ne sembrano secondarie : da che fu da una parte e l'altra riconsciuto che tutto è Dio e che Dio è tutto, poco importa che si adorino o non si adorino i diversi esseri della natura. Che cos'è il principio della fraternità umana rispetto a quello della identità universale ? Nei libri indiani e non in quelli degli Ebrei trovasi la dottrina dell'assoluta unità: e se questa dottrina fosse la verità, Mosè accanto a Manù sarebbe un profeta ben freddo ed un assai volgare legislatore. Si comprende come, attribuendo anche agli Ebrei la missione di reagire contro le superstizioni orientali, Salvador pretenda che gli Ebrei nemici naturali degli Orientali, abbian da essi tolto i principali loro dogmi : la distinzione fra spirito e materia, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, la risurrezione dei corpi, l'esistenza degli angeli, l'origine del male, la caduta dell'uomo ? Questi dogmi sarebbero il frutto delle relazioni stabilite fra gli Ebrei, i Caldei ed i Persiani durante la cattività di Babilonia.

E che cos'è dunque l'ebraismo pel signor Salvador? L'ebraismo nella sua primitiva semplicità, altro non è che il dogma dell'unità di Dio. Se lo scrittore ebreo vuol dire che questo dogma solo avea fra gli Ebrei una vita legale e politica, una sanzione penale, s'appone. Ma se pretende che gli antichi Ebrei altro dog-

ma non conoscessero fuor quello dell' unità di Dio, s' inganna a partito. Non troviamo nei libri santi, nei libri scritti prima della schiavitù, tracce manifeste di tutti i dogmi che diconsi tolti agli Orientali? Sin dai primi capitoli della Genesi vediamo nella creazione dell'uomo distinto lo spirito dalla materia : il corpo tratto dalla polvere, la vita e lo spirito da Dio : l' uomo è fatto a sua imagine e somiglianza. Là troviamo pure la vera nozione e la vera origine del male nella volontaria ribellione dell'uomo, e nella sua caduta che lo getta in un abisso di dedicamento fisico e morale. L'angelo decaduto, lo spirito tentatore ci si mostra nel serpente : l'angelo fedele, ministro dell'Altissimo, nel cherubino armato di fiammeggiante spada, che sta a guardia del paradiso da cui l'uom peccatore è sbandito. In parecchi altri luoghi del Pentateuco parlasi bene spesso dell'angelo del Signore e degli spiriti celesti.

L'immortalità dell'anima è natural conseguenza di sua spiritualità, e però questo dogma conservato dalla tradizione fra gli Ebrei, come parecchi altri, è sempre supposto nei libri santi. I santi patriarchi si tengono come pellegrini su questa terra; la loro speranza è sempre volta all'avvenire magnifico promesso alla loro razza, e la morte non è per loro che un sonno. Se tutto nell' uomo perisse col corpo, le promesse d'avvenire che Dio incessantemente rinovava ai patriarchi, e che loro faceva considerare come la massima delle ricompense, sarebbero vane.

Per avvertire Mosè della sua prossima morte, Dio gli dice: « Ecco che tu ti addormirai coi padri tuoi... Sali sulla montagna di Nebo; sarai unito a'tuoi congiunti, come tuo fratello Aronne è morto sulla montagna di Hor ed è riunito al suo popolo ». Ma i congiunti di Mosè erano stati sepolti in Egitto : questi due fratelli morti nel deserto non potevano quindi essere riuniti dal sepolcro alla loro famiglia: le quali espressioni ne indicano evidentemente un soggiorno di morti diverso dalla tomba. Mosè, nel Deuteronomio, proibisce di evocare i morti. Saulle, nel libro dei Re, fa evocare da una pitonessa l'anima di Samuele... Isaia parla d'un somigliante abuso. Queste proibizioni e questi abusi non sarebbero stati possibili in un popolo persuaso che i morti non sussistessero più. I salmi di David, gli scritti di Salomone e quelli dei profeti riboccano d'un'altissima spiritualità. Giob dichiara che i vetti della sua bara porteranno la sua speranza, e ch'ella si poserà con lui nella polvere della sua tomba. David non si toglie allo scandalo della prosperità dei cattivi che considerandone il fine e questo fine non può essere la morte perchè la morte è comune sì al giusto come al perverso. Finalmente Salomone parla

chiaro quanto può mai desiderarsi lorchè dice: « Ricorditi del tuo Creatore ne' giorni di tua giovinezza; prima che arrivi il tempo di afflizione e si appressino gli anni, de' quali dirai: anni noiosi... e torni la polvere nella terra d' onde ebbe origine e lo *spirito a Dio di cui fu dono* ».

Vediamo morti risuscitati da Elia e da Eliseo. Chi non conosce la magnifica prosopopea d'Isaia, lorchè dipinge la morte del re di Babilonia, il suo ingresso all' inferno, e le parole che a lui volgono i morti al grado de' quali è disceso? Basta, ne sembra, per stabilire la credenza degli Ebrei negli angeli, nell' anima, nell'immortalità, nella risurrezione.

La fusione dei dogmi orientali e del dogma ebraico, di cui il cristianesimo non sarebbe stato che la più alta espressione, questa gran base del libro del signor Salvador, non ha dunque nulla di storico.

La credenza degli Ebrei nel Messia, l'aspettazione del Messia al momento in cui Gesù Cristo comparve nel mondo, è un fatto di troppo decisa importanza perchè Salvador non si studiasse per quanto era in lui di sconvolgerne il senso. E però sino dai primi capitoli della sua opera, stabilisce i principî coi quali, a detta sua, bisogna spiegare gli antichi profeti. Questo sistema non è nuovo, ed è in parte quello dei Rabbini. I profeti non sono che poeti: l'essenza di questa poesia ebraica e la sua forza consistono nella personificazione di Dio e del popolo. Dio è personificato da Mosè e dai profeti sotto le qualificazioni di forza e di potenza, riassume *l' unità dell' essere*. Dio è dunque la potenza, la forza, l'essere personificato sotto poetiche imagini. La personalità divina non è dunque altro per Salvador che poesia. La seconda personificazione è quella del popolo. Il popolo è quell'essere superiore ad ogni classe, ad ogni pubblico potere: il popolo è rappresentato come un sol uomo, accessibile a tutti i godimenti ed a tutte le pene, avente un nome proprio e caratteristico che significava accorgimento e forza, e un sentimento personale. Nell'esistenza distinta, nelle reciproche relazioni di queste unità personificate; nello sviluppo ideale o reale, lodevole o sregolato, presente o avvenire nell'unità nazionale, dell'essere-popolo trovasi la fonte della luminosa poesia degli Ebrei. Questo popolo re era destinato a diventar la luce e il modello di tutti gli altri popoli della terra. « Se gli Ebrei restavauo fedeli, il popolo, preso in un senso collettivo, compirebbe, senza aver a subire dure prove, tutti i destini immutabili *di pace, di ricchezza e di gloria*, e porterebbe al più alto grado, in proporzione dei tempi e delle circostanze, la scienza della *vita reale* di cui faceva lo scopo suo principale. Allora le nazioni

maravigliate accorrerebbero ver lui da tutte parti per essere iniziate agli oracoli di Dio a cui s'indirizzavano i suoi omaggi, d'un Dio che si svelava senza riserva e senza misteri a tutti gli uomini, che redimeva i popoli colla sapienza e colla forza dallo stato di servitù, che non li sottometteva che al giogo benefico della legge, che loro insegnava a trasformare gli strumenti di battaglia in strumenti d'utilità. Se gli Ebrei, al contrario, traviavano, gravi lezioni ne nascerebbero ancora per tutti gli altri popoli, sotto forma inversa e fatale. La stessa personificazione nazionale, *l'uomo giusto dato vittima* ai più amari dolori, *e straziato dai suoi propri figli*, avrebbe disperse le sue membra dovunque, sarebbe stato il ludibrio dell'universo ; la sua veste insanguinata sarebbe fatta a brani, la sua corona di gloria si cambierebbe in infamia, e vedrebbesi gettato *come un cadavere nella polvere* e nella fossa ; ma per *tornare di nuovo alla luce*, per *risuscitare* più giovane e più bello, perchè non è conveniente nè al pensiero che presiedette alla sua creazione, nè all'interesse della razza umana il lasciarlo morire ».

Alcune pagine dopo, Salvador è costretto riconoscere che anche i profeti avevano annunciato un liberatore, un Messia-persona. « . . . . D' altra parte tutte le promesse consolanti adottavano di preferenza un' espressione sulla quale tutta la nazione fondava le sue speranze al tempo di Gesù Cristo. Dalla stirpe dei principi degli Ebrei, dalla stirpe di Davidde, tenuta per modello d' intelligenza e di gloria, un liberatore sorgerebbe un dì, che riunendo al pari di lui e con maggiori perfezioni, la forza dello spirito e la forza dell' anima e del coraggio, saprebbe trionfare d' ogni esterna oppressione, e ricondurre i due differenti stati sotto uno scettro di pace ; alla giustizia renderebbe i suoi dritti, al popolo la sua dignità, alla *vita tutte le dolcezze* di cui l'Eterno l'ha sin dal principio dotata ; infine farebbe servire il vero Israello, secondo la sua missione, di stendardo e di legame alle popolazioni della terra, per non formare di tutte le famiglie dei figli d' Adamo che una sola famiglia di popoli vivificati gli uni gli altri colla più ammirabile unità ».

Osserveremo prima la segnalata anomalia che si trova fra questa missione soprannaturale e veramente miracolosa riconosciuta dal popolo ebreo ed una teorica che nega ogni ordine soprannaturale. Salvador si fa dei profeti una idea affatto materiale e tutta terrena ; secondo lui, non si tratta che di ricchezze, di gloria, di potenza, di piaceri della vita. Questo errore non è suo soltanto ; esso è stato ed è ancora quello della sua nazione. Non è nuovo il sistema d' applicare al popolo ebreo le profezie ri-

sguardanti il Messia. È certo che di questo popolo si tien parola nelle profezie ; ma che tutti gli oracoli a lui si riferiscano, che il popolo ebreo sia il Messia tanto promesso e tanto desiderato, il Messia liberatore e Salvatore, il Messia luce del mondo, è tale un' asserzione impossibile a giustificarsi, e che d' altra parte lo stesso Salvador non si cura provare.

Gli antichi Ebrei non spiegavano le profezie come i moderni rabbini ; riferivano al Messia, come gli apostoli e la Chiesa, gli oracoli di Giacobbe, d' Isaia e di Daniele. Vedendo fallita la lor causa, i moderni Ebrei abbandonarono le antiche interpretazioni, e si crearono degli imbarazzi e delle difficoltà inestricabili.

Quanti sforzi, a cagion d' esempio, per applicare ora a tutto il popolo ebreo, ora alla parte fedele della nazione, o al corpo dei profeti, l' immortale oracolo contenuto nel 53.° capitolo d' Isaia ? In questa profezia, la passione di Gesù Cristo è narrata, e predetta la sua risurrezione. Chi senza prevenzione legge questo memorabile capitolo, facilmente si convince delle futilità delle rabbiniche interpretazioni. Qual cosa più formale della profezia di Daniele? La cessazione dei sacrifici antichi, la ruina del tempio e della nazione, giusto castigo della morte del Messia, vi sono narrate nel modo più evidente. A che miserabili sutterfugi si ricorre per riferire questo oracolo ad altri fuorchè a Gesù Cristo !

Prima dunque di presentarci queste interpretazioni con tanta franchezza, era mestieri sceverarle dalle assurdità e dalle contraddizioni di cui son piene.

No, nei libri santi e nelle profezie non si tratta solo d' una posterità temporale, delle dovizie e delle gioie della vita. Un Messia, ben diverso del popolo ebreo, è annunciato in tutte le pagine di questi libri inspirati. Se vi è predetta la sua gloria, le sue umiliazioni, la sua morte, vi sono altresì profetizzate. Era atteso nel giorno e nell' ora in cui fu annunciato. Non si può negarlo, non lo si nega ; gli antichi dottori degli Ebrei riferivano a lui tutte le profezie che noi pure gli riferiamo, e che non possono se non a lui riferirsi. La ruina, l' umiliazione, le sventure che pesano da diciotto secoli sulla nazione ebrea, furon del pari predette. Se Gesù Cristo non era il Messia, se il delitto del popolo ebreo non fosse stato di disconoscerlo, come spiegare l' inesorabile anatema che lo opprime da tanto tempo ? Gli annali di questo popolo, quelli di tutto il mondo, non offrono nulla di simile; eppure quando tali sventure il colpirono, mai non era stato più fedele alla sua legge, più zelante per esso.

Ric, 60

Dopo aver riconosciuto quanto sono fragili le basi dell' edifizio di Salvador, gettiamo un rapido sguardo sull' edificio stesso.

L' esistenza storica di Gesù Cristo, e l' autenticità dei libri del Nuovo Testamento, sono formalmente riconosciute da Salvador. Ha perfettamente compreso le impossibilità che bisogna sostenere quando non si vogli fare di Gesù Cristo che un simbolo . . . « Le tradizioni dei quattro evangelisti riconosciuti, s' accordano con tutte le opere degli apostoli e colla moltitudine secondaria delle narrazioni apocrife, per affermare concordemente l' esistenza di G. C. Ora a qualunque idea ci atteniamo su queste tradizioni, qualunque influenza voglia assegnarsi al pensiero sistematico che vi presiede, è impossibile, dopo un attento esame, di non adottarle nel suo insieme come veri monumenti; è impossibile soprattutto di non esser persuasi che, nella supposizione che Gesù non esista, la forza d' animo necessaria agli scrittori per concepire e far adottare così presto tutte le particolarità di una sì strana invenzione, prevarrebbe di gran lunga alla maraviglia che questi stessi monumenti, confrontati colle loro epoche, costringono forse ad accordare al loro principale personaggio.... Potrebbe poi essere convenientemente attribuita ad altri uomini che ad Ebrei l' invenzione delle tavole evangeliche ? A qualche genio dell' Oriente, o ai platonici d' Alessandria ? Ma come credere che dotti stranieri si sieno riuniti e si sieno succeduti nell' ombra per comporre un' opera in cui la scienza, presa nel consueto significato non sostiene una parte essenziale; un' opera destinata a dare un' alta importanza ad una piccola nazione, che era allora ridotta a miserevoli condizioni ; un' opera finalmente nella quale il luogo della scena, gli eroi, le figure accessorie, tutto il materiale, appartengno a questa stessa nazione, e in cui ogni linea richiede per essere intesa la conoscenza rigorosa della sua storia, delle sue leggi, dei suoi costumi antichi, delle località, de' pregiudizii, della lingua, delle opinioni popolari, delle sette, del governo e delle diverse classi degli Ebrei esistenti all' epoca in cui si riferiscono gli avvenimenti ».

Salvador è convinto altresì della sincerità, della buona fede che animavano i fondatori del cristianesimo. A detta sua, Gesù Cristo e gli apostoli viveano sotto l' influenza delle convinzioni più imperiose; essi obbedivano ad un' idea morale, progressiva e generosa, e procurando a tutto potere di farla trionfare, servivano alla causa dell' umanità. Il cristianesimo deve dunque essere studiato come un fatto storico della più alta importanza. Ma bisogna sceverare da questo studio tutto che si sa di maraviglioso, d' intervento soprannaturale ; bisogna spiegar tutto colle umane

cagioni. Il cristianesimo ci apparirà allora come il risultamento di tutti i tentativi condotti a fine, di tutte le tendenze generali dell' epoca in cui ebbe origine; noi vedremo tutte le ragioni delle sue forme, del suo stabilimento, e finalmente perchè non gli sia stato concesso avverare le sue promesse e i voti delle nazioni ebraiche.

Questo sistema *a priori* si vale dei fatti, li adatta alle sue esigenze, ed è causa di concetti pienamente arbitrarii, di citazioni senza fondamenti. Con simili mezzi si pretende distruggere le prove sulle quali è basato il cristianesimo.

Salvador si fa puntello d' una critica che vuol trovare negli scritti evangelici inverisimiglianze, impossibilità, contraddizioni. Questa parte dell' opera, tolta agli increduli dello scorso secolo, non ha nulla di nuovo. Tutti questi argomenti passarono come di mano in mano, da Celso sino a Voltaire ed a Salvador; sarebbe una noia il ripetere confutazioni già tante volte opposte.

Le inverisimiglianze e le pretese impossibilità derivano dal partito già anticipatamente adottato di negare ogni ordine superiore e miracoloso. Abbiamo notato come le contraddizioni che si vollero trovare negli Evangeli, provenissero dal non avere gli autori sacri narrati tutti i medesimi fatti, e nemmeno tutte le circostanze che ad essi si riferiscano. Ciascuno dei sacri scrittori esprime le sue particolari impressioni e coordina il suo racconto ad uno scopo particolare. Tutte le azioni del Salvatore non sono raccontate da tutti in ordine perfettamente cronologico, nè nella loro serie naturale; ma queste difficoltà non sono che apparenti, nè possono condurre ad alcuna conclusione; e per poterle distruggere, basta arrestarsi ad una concordanza degli Evangeli.

Rimosse queste censure, rimane il sistema seguente. Al tempo di Gesù Cristo la Giudea gemeva sotto un gioco straniero, l' orgoglio nazionale era umiliato, lesi i dritti più sacri, e tutti i mali della conquista e della schiavitù pesavano sur una sventurata nazione. E pure giorni di gloria, una inaudita prosperità temporale, l' impero del mondo venivano promessi a questo popolo. Tale speranza che aveva sempre conservata toccava il termine assegnato al suo avverarsi, i tempi promessi erano giunti: la nazione aspettava ogni dì un liberatore che rompesse i ferri d' Israele e lo ponesse a capo di tutti i popoli. La religione ebraica diventar doveva il culto di tutte le nazioni incivilite e la grande missione degli Ebrei stava per esser compiuta. Gesù Cristo tenne conto di queste nazionali tradizioni e volle avverare le loro promesse. Tutta volta anzichè interpretare alla lettera e nel

senso popolare questa gloria, questo impero e questa prosperità predetta, diè interpretazioni affatto misteriose di siffatti oracoli e annunciò una risurrezione dei morti seguita da un regno eterno dei giusti sulla terra. Dopo tale risurrezione tutte le profezie dovevano ricevere il loro intero compimento, e le ricompense di questa vita risorta erano riserbate agli osservatori della nuova morale che Gesù Cristo instituì. Il nuovo codice di morale era tolto alle dottrine ebraiche, alle scuole dominanti fra gli Ebrei: e i dogmi del nuovo maestro erano la compiuta fusione delle dottrine ebraiche ed orientali operatasi durante la schiavitù di Babilonia.

Tutti i popoli della terra dovevano partecipare alla luce che stava per diffondersi sulla Giudea, erano tutti chiamati ad adorare lo stesso Dio, a vivere da fratelli in una eguaglianza perfetta, ad ubbidire alle stesse leggi, a nutrirsi della stessa speranza. Ad autorizzare questa missione il figlio di Maria pretese ad un potere miracoloso: possessore di segreti sconosciuti dalla comune, guariva gli infermi, temprava le imaginazioni, abbagliava gli occhi con ben condotti prestigi. Ma soprattutto con la risurrezione confermar voleva la dottrina da lui predicata, la fede che egli intendeva stabilire nella prossima risurrezione dei morti, e lo stabilimento del regno di Dio sulla terra. Per risuscitare bisognava cominciar dal morire: e però Gesù Cristo fino dai primi giorni di sua predicazione si consacrò alla morte, e da quel punto andò sempre desiderandola. Con tal mira dichiarò guerra ai sacerdoti ed ai magistrati, raccolse il popolo, e per tal modo incolse nella giusta sentenza che colpiva tutti coloro i quali esponevano una nazione già tanto infelice alle crudeli vendette de' suoi terribili vincitori.

Dopo la sua morte i discepoli di lui si persuasero ch'ei fosse risuscitato. Infiammati da tale credenza predicarono Gesù Cristo e lo proposero ai popoli come il Messia, il figlio di Dio. S. Paolo fu il logico della nuova setta, s. Giovanni il poeta. Si fe'un nuovo misto di dottrine ebraiche ed orientali, si adottò la trinità egiziana. Gesù ne fu il Verbo. Su lui si accumularono tutti i tratti delle incarnazioni divine raccontati nelle antiche mitologie. In lui furono personificati il potere, l' intelligenza, la bontà divina, le nuove idee, i nuovi destini che dovevano rigenerare il mondo. Il sistema cristiano si formò poco a poco colla concatenazione delle sue idee e dei suoi simboli. Questa dottrina era migliore di quante regnavano fra le incivilite nazioni: i loro culti dovettero cedere il posto al nuovo Dio che recava alla terra principii di ragione, d'eguaglianza, di fraternità, e ad onta di tutti gli ostacoli il cristianesimo si stabilì e trionfò.

Tale è in poche parole il sistema spiegatore del signor Salvador. Se questo sistema sembrasse straordinario al lettore, non creda già egli averlo noi raffazzonato di nostra testa per poterlo più di leggieri combattere : il sunto che ne abbiamo fatto è tutta la sostanza dei due volumi della storia di Gesù Cristo. Esaminiamone rapidamente le principali asserzioni e le loro prove.

Il rapporto perfetto che esiste tra la vita di Gesù Cristo e le antiche profezie è un fatto inesplicabile tanto quanto l' esistenza delle medesime profezie. Gesù Cristo che voleva essere il Messia, pretendeva compire gli oracoli : dunque tutti gli oracoli ch' egli applicava a sè stesso o che a lui applicavano i suoi discepoli credevasi dai contemporanei risguardare il Messia. Ma che cosa poi rendeva tali applicazioni possibili ? Aveano necessariamente un fondamento nella persona e nella vita di Gesù Cristo : senza di ciò la credenza degli Ebrei contemporanei nella sua qualità di Messia sarebbe un effetto senza causa. Qual era la fonte di queste notevoli coincidenze ? Come spiegare il rapporto tra la profezia e l' avvenimento, rapporto che non può attribuirsi al caso, e giustificato da incontrastabili fatti ? Ne basti indicar questo punto.

L' ipotesi del signor Salvador a spiegare il carattere di Gesù Cristo, quello degli apostoli e lo stabilimento del cristianesimo presenta impossibilità d' ogni maniera: Gesù Cristo era un ambizioso che sostituir voleva la sua autorità a quella dei sacerdoti e dei magistrati della nazione : l' aspettativa generale del Messia, il credito che gli davano i suoi miracoli e le sue dottrine, i numerosi discepoli di che si era circondato, gli offrivano possenti risorse ad avverare i suoi divisamenti; la via a seguirsi era naturalmente aperta, nè si trattava più che di secondare l' impulso popolare. Ben lontano da ciò Gesù Cristo intende a combattere tutte le passioni, tutti i sentimenti, tutti i pregiudizii degli Ebrei. Aspettavano l' impero del mondo, e ad essi annuncia la rovina della loro città e le più grandi sventure : speravano la gloria, la ricchezza, i godimenti terrestri, e Gesù Cristo fulmina l' anatema su questi falsi beni, dichiara che il suo regno non è di questo mondo, eccita gli uomini a rinunciare a tutto, a portare la croce, a sacrificare la vita per la sua dottrina. Ecco un ambizioso di genere assai straordinario. Ma non basta ; Gesù Cristo, a detta di Salvador, volle morire e cercò la morte sperando risuscitare e fondare un regno terrestre che avverasse le profezie e l' aspettativa degli Ebrei. Tale è, ne si dice, la chiave di tutta la storia evangelica...

Due risurrezioni erano annunciate stando all' autore, una

prima risurrezione seguita da un regno temporale di Gesù Cristo e dei santi sulla terra, e finalmente una risurrezione finale che sarebbe la consumazione delle cose. Questo dogma della doppia risurrezione fu la più potente cagione dei fausti successi ottenuti dal cristianesimo, a detta del signor Salvador: ma qui accumula asserzioni senza prove. Egli è falso il fare di Gesù Cristo, degli apostoli e dei primi cristiani tanti millenarii. Nessun testo degli Evangeli insegna questa opinione, di cui è nota l' origine giudaica, e che fu considerata come una favola assurda dalla maggior parte dei Padri, segnatamente da Origene e da s. Girolamo. Sembra che l' opinione della prossimità della fine del mondo avesse partigiani fra i primi cristiani come lo stesso millenarismo : ma tale credenza non era universale. S. Luca, riferendo la predizione della ruina di Gerusalemme e quella della fine del mondo, ne addita la città infedele dopo la sua ruina, fatto scherno delle nazioni per un tempo indeterminato. S. Pietro, rispondendo ai fedeli che lamentavano la lentezza delle promesse del Salvatore, non dice loro che mill'anni son per Dio come un giorno, lasciando per tal modo indeterminato il tempo della consumazion del mondo ? In buona logica non si può dunque conclnder nulla sulla credenza alla prossimità della fine del mondo e del millenarismo : pure Salvador dà ad essa la più alta importanza. Attribuendo il millenarismo a Gesù Cristo, lo scrittore ebraico dimentica l'alta spiritualità che caratterizza tutte le dottrine del divino Maestro.

Nell' ipotesi dal signor Salvador, Gesù Cristo sarebbe stato il più savio e il più insensato degli uomini; il più sincero e il più furbo. Salvador non dubita ch' ei non fosse convinto di sua risurrezione, poichè l'annunciava e cercava la morte. Ma tale stramberia può mai credersi in un uomo che dava prove di sì alta ragione, di sì sublime pazienza, d'un amor sì grande per gli uomini ? Tale ipotesi è contraria a tutte le leggi dell'ordine morale.

Gli è vero che, riconoscendo l' eccellenza della dottrina di Gesù Cristo, Salvador pretende che fosse tolta alle dottrine ebraiche ed alle tradizioni orientali, fa di Cristo un accorto plagiario e nulla più. Abbiamo provato, rispondendo a Leroux, come i dogmi cristiani non fossero tolti alle travisate orientali tradizioni; ne ripeteremo gli addotti argomenti.

Quanto alle scuole ebraiche, gli è certo che gravi errori univano alle verità dei santi libri. E però gli essenii, la più pura di queste sette, negavano la libertà e ammettevano il fato. Gesù Cristo sviluppò le verità appena appena manifestate nelle ebraiche tradizioni : le ha insegnate senza alcun misto d'errori, ed alle antiche aggiunge nuove verità.

Salvador studiasi attribuire a cagioni naturali i miracoli di Gesù Cristo. Che cosa provano i falsi miracoli? Che ve ne furono dei veri, dice Pascal; bisogna dunque cercare quei che non sono impugnabili. Ora i miracoli di Gesù Cristo si fondono sopra testimonianze inconcusse.

Salvador non mette in dubbio la sincerità degli apostoli: li suppone dunque vittima d'una illusione contraria alle leggi tutte dell'ordine morale. Se si volesse porre in campo una interpolazione di libri santi, e si pretendesse che questi miracoli fossero stati aggiunti, bisognerebbe allora dar conto di queste pretese interpolazioni e si vedrebbero nascere inestricabili difficoltà.

Il maggiore ed il più importante di questi miracoli è quello della risurrezione. Prima di trattare una sì grave quistione, Salvador esamina la storia della passione e vuole che i patetici quadri che la compongono, fossero imaginati sulle particolarità della passione del popolo ebreo. Tale asserzione non ne sembra di gran peso. Vuol discolpare la sua nazione dalla morte di Gesù Cristo. Ma se Gesù Cristo avverava in sè tutti gli oracoli che gli stessi Ebrei applicavano al Messia, egli era tale veramente e gli Ebrei s'ebbero gran torto di non confessarlo. Cedettero, condannandolo, alle più empie passioni, e Dio permise l'orribile delitto, perchè volea trarne la salute del mondo.

La risurrezione fu attestata dagli apostoli e dai discepoli. Salvador rinnova le antiche obbiezioni, e ondeggia tra le due contrarie ipotesi, o che Gesù Cristo abbia sopravvissuto al supplizio della croce, o che il corpo di lui sia stato rapito dagli apostoli. O si attenga all'una od all'altra, o sostenga in pari tempo cantraddittorie asserzioni, vediamo sempre la prova del suo imbarazzo: ma certo non riuscirà mai a dar qualche peso a sì meschini argomenti. Dopo la morte di Gesù Cristo gli apostoli non avevano più nulla a sperare da lui, e doveano staccarsene come da un uomo che gli aveva ingannati. Ma invece alcuni giorni dopo la morte del loro Maestro, que'semplici, schietti e pusilli, nei quali Salvador ravvisa tutti i caratteri della santità, osano affermare al cospetto di tutta la nazione ebraica, dei magistrati e del popolo, che il crocifisso è risorto, fatto Cristo e Signore. « Avete ucciso, lor dicono, l'autor della vita: ma la morte non potè rattenerlo ne'suoi lacci ». La forza pubblica non basta a far tacere costoro: migliaia d'Ebrei si convertono: gli apostoli ad ogni patimento si sottomettono per rendere testimonianza alla verità: la loro parola convertirà il mondo. Salvador non s'è fatto alcun carico di ciò: ma sostiene non potersi considerare la risurrezione di Gesù Cristo se non come un simbolo ed una allegoria.

Lo stabilimento del cristianesimo operato da cagioni puramente umane, è nn fatto inesplicabile. Se militava per lui la grandezza di sua dottrina, fortissimi ostacoli però gli si opponevano: e se suppongonsi gli apostoli acciecati da nn'impossibile illusione, la loro predicazione, gli inauditi loro successi presentano un problema insolubile da far disperare i filosofi. A trarsi d'impaccio non basta ricorrere ai bisogni mitologici del tempo, ed al pro che poteansi fare i politeisti del sostituire il cnlto di Gesù al culto assurdo e digradante degli invecchiati numi. Le disposizioni mitologiche erano un inciampo, non uno stimolo. D'altra parte il critico ebreo non stabilisce l'origine di questa pretesa mitologia dei fondatori del cristianesimo. Invoca, gli è vero, ad esempio, le personificazioni di Osiride e di Crisna: ma che cosa se ne può conchiudere? La teoria del simbolismo *a priori*, le personificazioni fatte *a priori* sono nn contrassenso ed una impossibilità, e crediamo averlo provato. Le personificazioni suppongono già l'esistenza delle credenze, delle quali vuolsi spiegare l'origine. S. Paolo e s. Giovanni avrebbero imaginata la divinità di Gesù Cristo : ma questi apostoli si sono espressi più chiaramente di qnel che abbia fatto egli stesso sulla sua divina figliazione, la sua eguaglianza col Padre e la sua partecipazione a tutti i divini attributi ? Qnesta spiegazione è dunque ben di poco momento. I vantaggi che offriva ai politeisti la professione del cristianesimo erano senza alcun dubbio equilibrati dalla oscurità dei suoi misteri, dalla severità di sua morale, e dai pericoli d'ogni maniera ai quali esponeva il nome cristiano.

Dopo aver trattato dell'origine del cristianesimo, e della sna storia al primo secolo, lo scrittore ebreo gli rimprovera abnsi da lui sempre condannati, imperfezioni derivanti dalla natura umana e dalle resistenze che essa oppone all'azione rigeneratrice.

La sua conclusione è questa : Il cristianesimo che dicevasi l'erede esclusivo della legge, non l'ha interamente avverata : le profezie, a detta sua, non si sono compiute; una nuova missione è riserbata agli Ebrei. Le moderne nazioni, abbandonato il cristianesimo, ogni lor cura danno alla vita terrestre, ai godimenti materiali, al modo di abbellire la vita: e tali bisogni indicano che si torna alla saviezza, alla saviezza degli Ebrei. Ecco dunqne la nuova mission degli Ebrei : devono dare a tntti i popoli lezioni di quella terrestre sapienza che consiste nello stimare la vita e goder de' suoi beni; devono insegnar loro il valore delle ricchezze e il modo di procacciarle. Per tal modo un ricco banchiere potrà diventare il nuovo Messia della terra. E questo è progresso...

Un critico sagacissimo, letta l'opera di Beniamino Constant

sulla religione, domandava : l'autore crede in Dio ? Non potrebbesi fare la stessa domanda dopo avere percorsi i due grossi volumi del signor Salvador? Gli è certo almeno che la sostanza delle dottrine di questo scrittore è un vero panteismo. In una nota diretta ad un dotto pastore di Ginevra, dice : « Vi sono tre gradi nell'idea di Dio e nell'uso del suo nome: primamente il nome trascendente di Jehovah *comprende tutto e più ancora* : è il più alto grado della iniziazione, la verità, la realtà stessa.

Il nome d'Elohim poi indica la forza generale, l'intelligenza, o la ragion generale astratta, che può opporsi volendo alla sostanza, alla materia. Ma questo dualismo è fittizio, ma le sue astrazioni non esistono che nella nostra mente. Finalmente il grado più inferiore è ciò che chiamasi antropomorfismo, e sarebbe impossibile al linguaggio volgare il farne senza : qui le espressioni della condizione umana servono ad esprimere gli attributi di Dio e il movimento delle cose ».

Non dubitiamo che gli Ebrei non abbiano l'alta missione a sostere che fu loro annnnciata da s. Paolo. Ma i maestri che sorgono fra loro, inspirati dal moderno razionalismo, e fedeli al culto d' un panteismo materialista, non possono che traviarli e render ancor più irremediabile quel terribile induramento di che i profeti gli han tante volte minacciati.

Vuol giustizia si dica che tutti i correligionarii del signor Salvador non consentono colle sue dottrine. Metteremo, finendo, sotto gli occhi del leggitore il giudizio che l'un d'essi reca sul libro da noi esaminato. Un' opera recente sopra Gesù Cristo e la sua dottrina, così comincia: « La specie umana fu soggetta dalla legge del suo accrescimento a due necessità, a due tendenze che crederebbersi a prima vista irreconciliabili e che non mancano d'analogia con la propria legge della più matura organizzazione del cristianesimo. Or come due tendenze possono avere analogia con una legge, con una propria legge d'organizzazione, e d' una organizzazione la più matura ? Qual linguaggio! Il signor Salvador però è un ottimo scrittore che colorisce fortemente il proprio pensiero e lo esprime di consueto con chiarezza, aggiustatezza e concisione: ma talvolta pure è affascinato dalla prosa poetica degli Alemanni, dal gergo storico-metafisico della scuola di Vico, dalla fraseologia mostruosamente contorta dei romantici, flagelli letterarii del tempo nostro. Del resto in questa nuova produzione il nostro correligionario si attiene al medesimo sistema, o, per parlare più esattamente, sostiene lo stesso punto che nella sua opera su Mosè. La sua prima tesi è questa : il giudaismo, pel suo principio, appartiene alla Europa occidentale : l'ha provato in

due grossi volumi, 1828 : la seconda tesi è questa : il cristianesimo, pel suo principio, appartiene all'Asia orientale, e l'ha provato in due grossi volumi, 1838: dicesi che un segretario d'Abd-el-Kader sta per pubblicare questa terza tesi : il maomettismo pel suo principio appartiene all'America centrale, e lo prova, dicesi, in due grossi volumi. Non dubito che il musulmano non ottenga lo stesso successo dell'israelita, purchè segua il medesimo metodo facilissimo, che consiste unicamente a non saper leggere gli originali, a non voler discutere il valore dei documenti citati, nè l'epoca della loro composizione, a unire, gittare e rimescolare nello stesso sacco tutti i tempi e tutti i luoghi: a citare il Talmud quando è favorevole a Mosè, e Mosè quando è favorevole al Talmud, e l'abate Guenée quando è favorevole a tutti e due. Trovate una prescrizione di una barbarie nauseante in questo legislatore amico; dite che sta nell'ordine politico: trovate una morale sublime in questo legislatore nemico, fate comprendere che è ipocrisia. Ponete in disparte tutti i passi che possono nuocervi e non trascurate il menomo iota che vi sia vantaggioso, e in ogni caso versate balsamo sulle vostre ferite, e veleno su quelle degli altri. Con tali mezzi abbiate l'ingegno d'aggruppare con spirito i fatti, di abilmente distribuire le ombre e la luce, giusta l'effetto che vi proponete, e farete pel maomettismo, il buddismo e il feticismo quanto il nostro Cristofobo correligionario ha fatto pel giudaismo. Tuttavia, dopo aver ammirata l'eloquenza dello scrittore, la logica del pensatore, la scienza dell'erudito, il buon senso con la sua voce tonante vi grida a perdita di fiato. Eppure tutto ciò non è vero ».

II.

Osservazioni sulla ipotesi del signor Strauss.

Strauss non vede negli Evangeli altro che miti: e a detta di questo critico il fondo storico di questi libri sacri è assai meschino. Presa di maraviglia per la vita straordinaria e le dottrine di Gesù Cristo, l'imaginazione dei primi cristiani avrebbe creati tutti que' maravigliosi racconti che in sostanza altro non rappresentano che le idee allora vigenti.

Questa nuova interpretazione deve sostituirsi alle spiegazioni dei naturalisti e dei razionalisti. Queste spiegazioni, tendenti a ridurre a fatti ordinarii e naturali tutto il maraviglioso, lasciando sussistere il fondo come storico, parrebbero al nuovo critico essere conati per far perdere di vista il senso primitivo dei nar-

ratori, e sostituirvi tutt'altro fuor quello che avrebbero potuto o voluto dire. « In questa esegesi, dice Strauss, si corroborano documenti per mezzo di congetture, si prendono per testi scritti le proprie ipotesi, si fanno sforzi penosi e vani per rappresentare come naturale ciò che il documento dà per soprannaturale ». Dal che il discredito, il ridicolo che accompagnano le sue pretese spiegazioni naturali. Strauss vuol dunque abbandonare una posizione incomoda, e che presenta ai soprannaturalisti vantaggi troppo reali. L'interpretazione mitica gli pare, al contrario, atta a togliere qualunque difficoltà. La teoria dei miti è divenuta in tal modo il rifugio degli avversarii della divina rivelazione. Esaminiamo questa teorica nella sua natura e nelle sue prove.

Gli è in seno alle scuole panteistiche, come abbiam già veduto, che nacque la teoria dei miti. Si volle erigere questa teoria in legge dello spirito umano; si disse: il primo sviluppo dello spirito è necessariamente mitico, tutte le religioni sono essenzialmente mitiche, al pari delle più antiche storie dei popoli. Ma che intendesi per mito? I miti non sono fole, imposture premeditate ed arbitrarie invenzioni. Il mito è l'esposizione d'un fatto o d'un pensiero sotto una forma storica determinata dal genio o dal linguaggio simbolico e tutto immaginoso dell'antichità. Vi sono dei miti storici, racconti d'avvenimenti reali, coloriti dall'antico concetto che il divino unisce coll'umano, il naturale col soprannaturale. Vi sono miti filosofici nei quali un semplice pensiero, una speculazione o una idea contemporanea sono inviluppati. In generale la genesi dei miti è spoglia d'ogni artificio e di ogni calcolo. Quanto i miti storici contengono di non istorico, non è già il prodotto artificiale di invenzioni premeditate, ma vi si è introdotto da sè medesimo coll'andare dei tempi e della tradizione. I miti filosofici non furono inventati per un popolo unicamente accessibile alle idee sensibili: ma gli antichi savii han per sè stessi cercato un inviluppo storico ai loro concetti per rischiarare in mancanza di idee e di espressioni astratte, l'oscurità delle loro espressioni con una figurativa rappresentazione. Tale è in poche parole la teoria generale dei miti ove il falso si trova misto col vero e in un'assai più forte proporzione.

L'errore fondamentale di questa teorica, è di pretendere che i primi sviluppi della mente umana sieno necessariamente mitici, che ogni religione sia essenzialmente mitica. Prima di tutto distinguiamo profondamente dai miti il linguaggio figurato. Questo linguaggio è quello soprattutto dei popoli primitivi che tolgono imagini al mondo sensibile per rivestirne il pensiero: ma v'ha molta distanza da queste imagini elementari a quei racconti

drammatici, a quelle storie inventate che diconsi miti. I primi umani potevano mancare d'un linguaggio astratto e filosofico senza esser costretti a ricorrere a quelle poetiche creazioni che troppo sovente, anzichè render le idee più nette, non fanno che intenebrarle.

Fu detto nel capitolo VI di quest' opera, che ogni sviluppo spontaneo dello spirito umano, sia istantaneo, sia successivo, era impossibile e contrario ai fatti; fu provato che l' uomo riceve dall' esterno le idee e la parola. Ma quando possiede questi elementi integranti della vita spirituale, gode delle sue facoltà, e necessariamente si sviluppa. Le idee, le espressioni, ecco le vere condizioni delle manifestazioni dello spirito. In qual modo la forma mitica potrebbe essere implicata in queste necessarie condizioni? Non è essa una complicazione assolutamente inutile? Che si provi questa necessità; crediamo che sinora non si sia fatto.

Bisogna convenire che la creazione dei miti è un' operazione complicatissima; e però si accordano ai primi uomini facoltà straordinarie e che nulla presentano d'analogo nello stato attuale dell'incivilimento. Difatto, quale potenza non bisogna supporre negli inventori dei miti per poter mettere in armonia, per scernere le idee ed i simboli e farli adottare agli altri. Si rientra per tal modo nel soprannaturale e nel miracoloso dal quale si vorrebbe sottrarsi colla teorica dei miti. Non creda nessuno trarsi d'impiccio dicendo che i miti non sono la creazione d' un sol uomo, ma d'un popolo, d'una società, d'un secolo. Tale risposta non fa che indietreggiare la difficoltà e rende inesplicabile affatto l'unità che si ammira in questi racconti.

La buona fede che si suppone negli inventori è affatto inconcepibile. Non è dato all'uomo di mente sana ingannarsi al punto di prendere per realtà le invenzioni della propria mente. Tali sono le asserzioni alle quali siam ridotti, lorquando si vuol negare l'ordine soprannaturale e divino: la teorica dei miti non ha altra base.

Ma finalmente, non ne si potrebbe dire: E che? Volete negare le mitologie? No, senza dubbio; l'esistenza delle mitologie è un fatto: noi neghiamo soltanto la teorica che vuol fare dei miti il primo grado di sviluppo dello spirito e la forma essenziale della religione. Le mitologie non sono per noi le primitive religioni degli antichi, e vediamo in esse una alterazione volontaria e più o meno colpevole delle verità primitivamente insegnate all'uomo.

Presa in un senso non assoluto, l'interpretazione mitica può essere applicata con buon esito alle antiche mitologie, e servire

a determinare in un punto di vista secondario la formazione di un gran numero di questi racconti. Applicazioni meno fortunate furono fatte alle storie primitive: ardimentosi critici si sono dati una gran licenza di negazione : e però le origini della Grecia e di Roma caddero nella pura mitologia : l'esistenza d' Omero fu posta in dubbio, ec.

I libri santi non possono sottrarsi alla nuova critica : i razionalisti non vedevano in essi che monumenti letterarii che cadevano da quel punto nel loro dominio.

E prima di tutto fu applicata all'antico Testamento l' interpretazione mitica. Citeremo un passo del celebre professore Jahn, ove questi saggi sono apprezzati al giusto loro valore. La ragion principale sulla quale si fondano le pretese dell' interpretazione mitica dell'Antico Testamento trovasi già nelle idee di Varrone. Ei dice in fatti che le età del mondo possono dividersi in tempi oscuri, tempi mitici e tempi storici. Presso tutti i popoli la storia è primamente oscura ed incerta, poi mitica o allegorica, e finalmente positivamente storica. E perchè, fu detto, se un tal fatto esiste ovunque, non avrebbe esistito presso gli Ebrei ?

Saremmo tentati a primo tratto di credere che i testimonii i quali potrebbero meglio determinarci alla legittimità dell'interpretazione mitica della Bibbia, dovessero essere quei primitivi cristiani che cominciarono essi stessi dall'esser pagani e fra i quali trovavansi uomini dotti e filosofi. Non potevano ignorare il principio di Varrone. Conoscevano la mitologia degli Egiziani, dei Greci, dei Romani, dei Persiani, meglio di noi adesso. Sin dalla loro gioventù i nuovi convertiti aveano potuto impratichirsi di questi prodotti della imaginazion religiosa : li avevano a lungo onorati : avevano potuto studiare e scoprire tutte le sottigliezze d'interpretazione, coll'aiuto delle quali erasi cercato mantenere in credito siffatti monumenti. Poi quando questi nuovi convertiti cominciarono a leggere la Bibbia, non è probabile avessero a dirittura riconosciuti e svolti i miti se ve ne fossero stati ? Pure non videro nella Bibbia che una pura e semplice storia. Bisogna dunque, a norma della opinion competente di questi giudici antichi, che ci sia gran differenza tra il modo mitico dei popoli pagani e il genere della Bibbia.

« Può accadere, gli è vero, che questi cristiani primitivi poco versati nell' alta critica, poco atti anche ad applicarla, e da un altro lato avvezzi ai miti pagani, fossero poco impressionati dai miti della Bibbia. Pure, gli è permesso sostenere che più siam familiarizzati con una cosa più rapidamente la comprendiamo anche in circostanze dissomiglianti per la forma. Se dunque

le storie ebraiche sono miti e come i primi cristiani non hanno potuto scoprirli; e dal non averlo potuto non emerge forse una prova che siffatti miti erano tanto impercettibili che solo dopo diciotto secoli poterono essere compresi? Se torniamo alla divisione di Varrone che si volle applicare alla Bibbia, siam primamente maravigliati alla mancanza di que' tempi oscuri e incerti che dovettero preceder l'apparizione dei miti, tempi che gli annali ebraici non presuppongono mai. Le più antiche leggende degli altri popoli cominciano dal politeismo: non solo parlano d'alleanza tra gli Dei e i mortali, ma ne raccontano le depravazioni e gli adulteri celesti, descrivono le guerre fra gli Dei: divinizzano il sole, la luna, le stelle, e ammettono un esercito di semidei, di genii e di demonii.

« Secondo esse, qualunque inventore d'un'arte utile ottiene l'apoteosi. Se ci mostrano una cronologia, ella è o quasi nulla o assai gigantesca; la lora geografia si estende come un vasto campo popolato di chimere; tutte cose, al dir loro, hanno subito le più strane metamorfosi e si abbandonano interamente ad una incomposta immaginazione. Ma ben altro accade nei racconti della Bibbia. Essa al contrario comincia col dichiarare che vi è un Dio creatore, la cui potenza è irresistibile; vuole, in un *fiat* le cose sono. Non troviamo qui nè l'idea del caos, nè l'idea d'una materia ribelle, nè d'un Arimane, genio del male. Qui la luna, il sole, le stelle, anzichè essere Dei, servono al contrario a pro dell'uomo, gli prodigalizzano la luce e gli valgono a misura del tempo. Tutte le grandi invenzioni sono fatte da uomini che restano tali. La cronologia procede per serie naturali, e la geografia non varca i confini della terra. Non veggonsi nè trasmigrazioni, nè metamorfosi, nulla in fine di ciò che ci mostra sì chiaramente nei libri dei più antichi popoli profani la traccia dell'immaginazione e del mito.

« Questa conoscenza del Creatore, senza miscuglio di superstizione, è una delle cose più notevoli nei documenti anche antichi. Chi può dubitare che essa non sia dovuta all'influenza d'una rivelazione divina? Quello che ci si dice in tanti libri moderni, che la conoscenza di Dio finisce coll'emergere dal seno stesso dal politeismo, è contraddetto da tutta l'esperienza della storia profana e sacra. Al contrario, ciò non accade mai. Anche i filosofi sì poco giovarono alla conoscenza del Dio unico, che quando la fede di Gesù comparve, presero il politeismo sotto la loro protezione. Ma quale si fosse l'origine di questa idea di Dio nella Bibbia, è certo che vi si trova sublime tanto, tanto pura, che le idee più chiare dei filosofi greci, che ammettevano

una natura generale, un' anima del mondo, cedono di molto. È vero che questa conoscenza di Dio non è perfetta, benchè esatta, e questa circostanza dell' iniziazione dinota ch' essa fu perfettamente adattata allo stato dell' uomo anche in un tempo antico. Questa imperfezione stessa e il linguaggio figurato, ma sì chiaro e sì semplice, dei frammenti che ce ne parlano, dimostrano che nè Mosè, nè alcuno dopo di lui, le ha inventate, per attribuire loro poscia un' antichità che non aveano infatti avuta. Questa sì notevole conoscenza di Dio ha dovuto essere conservata nella sua purezza fin dalla più remota antichità, o piuttosto presso alcune famiglie dall' origine delle cose, e il raccoglitore dei frammenti che troviamo nel primo libro della Bibbia, ebbe in mira, raccogliendoli, d' opporre alcun che di certo e di fondamentale alle invenzioni ed alle corruzioni degli altri popoli, in tempi meno antichi. Quale nazione ha conservato un solo raggio della grande verità, che proclama il primo capitolo della Genesi!

« Presso quasi tutti i popoli, la mitologia si esercitò nella notte dei tempi, lorchè l' immaginazione non abborriva dai fatti, e si estinse quando cominciò la storia. Gli antichi monumenti degli Ebrei al contrario contengono minori prodigi nei tempi antichi che nei tempi più moderni. Se lo scrittore che radunò la tradizione de' fatti avesse avuto in mira di darci un ammasso di leggende dubbiose, di invenzioni, di miti, le avrebbe collocate piuttosto nei tempi antichi; non si sarebbe esposto ad essere contraddetto collocandolo in un secolo più moderno, in cui la storia positiva avesse avutò mille mezzi per combatterle e distruggerle. Eppercið la mancanza di prodigi nei primi racconti della sua storia, e le poche particolarità che presentano non hanno potuto provenire che dalla scrupolosa esattezza posta nel proscrivere tutto ciò che gli parve dubbioso, esagerato, stravagante e indegno d'esser riferito. Ha poco raccontato perchè tutto quel che gli parve vero si stette in ciò che racconta. Non v' è cosa che più cccitì maraviglia nella Bibbia dei pochi prodigi antichissimi e della copia dei più moderni. Tutto al contrario accade negli altri popoli: ma nella Bibbia, l' ordine è rovesciato. Esistono anche periodi nei quali non si trova alcun miracolo ed altri nei quali emergono ad ogni passo.

Ora, i periodi più segnatamente miracolosi, il secolo di Abramo, di Mosè, dei re idolatri, di Gesù, degli apostoli son sempre quelli in cui era necessario che un tale spettacolo di divino intervento confermasse la propagazione della nuova idea religiosa. I miracoli della Scrittura avendo dunque costantemente uno scopo grande e lodevole, il miglioramento dell' umana specie, per nul-

la sono indegni della maestà di Dio. Se si paragonino coi miti e colle leggende degli altri popoli, niun pensatore imparziale potrà confonder cose disparate tanto.

Finalmente si presenta un'altra quistione: come può concepirsi che questi frammenti della storia primitiva siensi conservati inalterati fino al tempo in cui furono raccolti da Mosè? Non potevano forse venir magnificati dalla poetica immaginazione, come s'è avverato per le tradizioni d'altri popoli?

« Potremmo rispondere essere cosa assai verisimile che le tradizioni ebraiche facendo eccezione, per la evidente loro superiorità sulle altre, abbian potuto fare eccezioni anche quanto al modo di essere trasmesse. La loro piccola estensione ne rendeva appunto la conservazione più facile e più credibile. Furono senza alcun dubbio scritte in tempo in cui le tradizioni degli altri popoli non erano ancora state redatte. La loro forma scritta, il semplice loro linguaggio, le loro immagini precise ed elementari, tutto ciò è tanto meraviglioso in esse, che se lo storico che le raccolse si fosse provato ad interpolarle, sarebbesi indubitatamente in due modi tradito, e colle sue più moderne idee o col suo linguaggio più profondo e ricercato. Quanto ho detto basterà ad avvertire i miei lettori a non lasciarsi illudere dalla interpretazione mitica di questi sacri monumenti (1) ».

L'interpretazione mitica del Nuovo Testamento fu da prima timidamente tentata: poi poco a poco arditamente si procedette: finalmente Strauss superò ogni altro suo antecessore in questa carriera.

Nella sua ipotesi, gli Evangeli sono rigorosamente mitici, cioè, stando alla definizione dei miti, non contengono che imaginari racconti. Bisogna cercar l'origine di questi racconti nella credenza al Messia e nei caratteri che gli erano attribuiti dalla tradizione ebraica. Gesù Cristo si mostra ed insegna; è creduto il promesso Messia. Stabilita questa credenza, diventa la fonte d'ogni meraviglioso racconto sulla sua persona. « La tale e tal cosa appartiene al Messia; ma Gesù era il Messia, dunque le tali e tali cose sono accadute a Gesù ». Da questo argomento partono le storie mirabili della nascita e della vita di Gesù Cristo. Di questi racconti era tanto imbevuta la mente umana di quel tempo, che doveano necessariamente prodursi. Non furono dunque inventati a bella posta, non furono il fatto d'un individuo: riferirli bisogna alla comunità dei cristiani. Formati poco a po-

(1) Non ci rendiam garanti della opinione emessa qui da Iahn sulla redazion della Genesi.

co, trasmessi di bocca in bocca, or dall' imaginazione d' un poeta, or da quella d'un narratore, andavan crescendo, come la palla di neve si fa valanga per via. Ma, anche una volta, devesi allontanare ogni intervento di frode volontaria o di menzogna. « *Una certa necessità* presiedette all' union dell' idea e del fatto incorporati nel mito : quelli che gli han formati vi furono indotti da impulsi che su tutti egualmente operavano, e i due elementi del mito vi si sono confusi, senza che gli autori di tali confusioni avessero essi medesimi riconosciuta la differenza dei due elementi o ne avessero avuta coscienza. Una certa necessità nella produzione del mito, l' ignoranza del suo carattere fra coloro che lo producevano è la doppia idea su cui insistiamo ».

Quanto v' ha di più maraviglioso nelle formazioni di siffatti racconti, è la prontezza appunto di questa formazione : chè, in sentenza di tutti i dotti e dello stesso signor Strauss, non può farsi risalire al di là della metà del secolo la redazione degli Evangeli. Così un secolo circa dopo la morte di Gesù Cristo bastò alla creazione d' un ricchissimo ciclo mitico.

Questa è l' ipotesi del signor Strauss: ed è difficile che una ipotesi riunisca maggiori inverisimiglianze ed impossibilità, che d' altra parte ruinano al cospetto d' un fatto, l' autenticità dimostrata degli Evangeli.

In qual epoca, in qual tempo vien collocata la formazione di questo mitico ciclo ? Siam forse nei tempi storici, nei secoli di schietta credenza ed ignoranza ? No, ma in mezzo a tempi storici, quando la letteratura ebraica, greca e latina rifulgono già del massimo splendore, lorchè gli intelletti sono già avvezzi alla critica ed al dubbio, lorchè da tutti i sistemi filosofici è nato uno scetticismo quasi universale. Bisogna convenirne, quest' epoca non sembra atta allo sviluppo delle primitive facoltà che derivano dalla inspirazione e che sono però assolutamente necessarie alla formazione dei miti quali vengono concepiti.

Questa *certa necessità* che presiedette alla produzione dei miti, non sembra essa una macchina che si mette in moto ? L' uso di simili mezzi è permesso a uomini che pretendono rinversare ogn' ordine soprannaturale e strordinario ? Ma quel candore, quella buona fede che bisogna supporre nei creatori dei miti sono almen per poco ammessibili ? Gesù Cristo è il Messia ; ora il Messia deve nascere da una Vergine ; dunque una giovinetta di Nazaret, sposa a Giuseppe, ha ricevuto un celeste messaggiere che le annunziò ch' essa concepirebbe il Messia senza cessar d'esser vergine. Il Messia deve nascere a Betlemme; dunque un editto d' Augusto ordinerà il censo di tutti gli abitanti della Giudea;

Giuseppe e Maria saranno obbligati a lasciare la propria casa per recarsi ad inscrivere i lori nomi sul registro della loro città natale, ec.... Chi non vede qualo aggiunta tutta particolare e straordinaria si fa alla profezia perchè riesca applicabile a Gesù ? E si sosterrà che questa aggiunta ha potuto farsi di buona fede per parte dell' inventore ? Ma poteva ignorare che i fatti che immaginava non aveano nulla di reale ? Se si pretende poi che questi scritti non sieno l' opera d' un solo individuo, ma d' una comunità, non per questo cessa la difficoltà ; perchè una comunità è composta d' individui, e come supporre che un individuo non abbia la coscienza d' un suo trovato personale ? Qui d' altronde si presenta una nuova difficoltà ; in qual modo, in questa seconda supposizione, si spiegherà l' unità di questo poetiche creazioni, da noi chiamate Evangeli, l' ordine, lo scopo del racconto ?

È forza ammettere necessariamente alcuni redattori di questi racconti popolari. Chi eran essi ? Quando e dove vissero ? Il luogo in cui i pretesi miti evangelici dovettero formarsi è necessariamente la Giudea : i redattori sono necessariamente Ebrei fatti cristiani. Si trova in questi libri un impronta troppo locale, allusioni troppo vere ai costumi, alle leggi, allo stato contemporaneo degli Ebrei, perchè possa ammettersi un' altra supposizione. Ma Gerusalemme è stata ridotta a ruine, la nazione ebraica distrutta e dispersa quarant'anni dopo la morte di G. C. In questo intervallo dunque, sotto gli occhi degli apostoli, dei discepoli, dei parenti di G. C. si sono formati i miti, inventati e ricevuti di buona fede come incontrastabili verità storiche.

Vuolsi forse riferire a tempi posteriori questa formazione e questa redazione ? Troviamo un' insormontabile barriera. Alla metà del secondo secolo, per asserzione dello stesso Strauss, gli Evangeli erano adottati nel mondo e tenuti come l'opera autentica degli evangelisti. Più ci scostiamo da Gerusalemme e dalla Giudea, e più il colore e l' impronta nazionale, indelebili negli Evangeli, diventano difficili a spiegarsi! Ma saltiamo di pari passo questa difficoltà. Già il Vangelo si spargeva per tutto il mondo; erano già erette chiese nell'Asia, nella Grecia, in Egitto, in Italia, nelle Gallie, nell'Africa; i cristiani erano dappertutto, e dappertutto numerosi. E già anche le eresie si sollevavano nel cuor della Chiesa, e struggevano la sua unità. Il cristianesimo erasi diramato nell' universo, e i cristiani erano già divisi, non solamente dai luoghi e dai costumi, ma altresì dalle dissensioni dogmatiche.

Frattanto questi cristiani non avevano alcuna nozione fissa

di colui che adoravano come un Dio e pel quale tutti i giorni spargevano il proprio sangue; mal appurati racconti circolavano sulla sua vita e sulla sua morte, e da Gerusalemme diffondevansi nel fondo delle Spagne e delle Gallie, sempre indeterminati ed incostanti. E finalmente la palla di neve, per servirmi della nobile imagine del critico tedesco, andava del continuo facendosi maggiore in mezzo a' popoli che per la differenza dei linguaggi, non s'intendevano fra loro, in mezzo a discussioni dogmatiche che separavano l'ortodosso e l'eretico, finchè, non so per qual portento, verso la metà del secondo secolo, questi racconti si ravvicinano, si uniscono, si sistemano, diventano gli Evangeli di Matteo, di Marco, di Luca, di Giovanni, dei quali fino allora nessuno aveva inteso parlare.

Per colmo di meraviglia, essi sono unanimemente accettati nei luoghi in cui vissero gli apostoli, in cui riposano le loro ceneri, in cui insegnavano i loro discepoli, come in que' luoghi in cui non erano conosciuti; pei fedeli che veneravano negli apostoli G. C. stesso, come per gli eretici, che pretendevano conoscer G. C. meglio degli stessi apostoli. Bisogna aggiungere agli eretici i filosofi che non hanno mai negata l'antenticità degli Evangeli.

Ecco certamente uno de' più curiosi fenomeni che ci presenta la Storia ed è facile comprendere perchè possa esercitare la sagacia e la pazienza degli eruditi d'oltre Reno.

Ma è tempo di torsi a queste vane supposizioni, che basta solamente esporre per confutarle. Abbiamo prove certe dell'autenticità degli Evangeli; l'ipotesi dei miti verrà meno sempre contro un fatto dimostrato.

Strauss stesso conviene che se la storia biblica è stata redatta da testimonii oculari o da uomini vicini agli avvenimenti e di una incontestabile probità, non può nascere alcun dubbio ragionevole sulla sua verità. Ed è questa la prova che gli apologisti forniscono quanto mai possa dirsi completa. Ne abbiamo dato un sommario nel cap. VI. Si può trovarla in Paley, trattata con tutti i necessarii sviluppi. Ci accontenteremo di rispondere alle obbiezioni che Strauss propone contro l'autenticità degli Evangeli.

« Alla fine del secondo secolo dopo Gesù Cristo, dice il critico tedesco, i nostri quattro Evangeli, come sappiamo dagli scritti dei tre dottori della Chiesa, Ireneo, Clemente Alessandrino, e Tertulliano, erano considerati come provenienti dagli apostoli e dai discepoli degli apostoli fra gli ortodossi, e come documenti autentici su Gesù Cristo, erano stati separati da una congerie di altre simili produzioni .... Ma abbiamo altresì testimonianze di più antichi scrittori, sia ne' loro propri scritti, sia in citazioni fatte da altri ».

Dopo aver esaminato queste diverse testimonianze, Strauss riassume e conclude la sua dissertazione. « E però le antiche testimonianze ci dicono ora che un apostolo e un uomo apostolico ha scritto un Vangelo, ma non ne dicono se sia quello che più tardi fu ricevuto dalla Chiesa sotto il suo nome ; ora che simili scritti esistevano , non però che questi scritti fossero attribuiti precisamente a tal apostolo o compagno d' apostolo. Ed oltre all'essere indecise, queste testimonianze non vanno oltre la prima terza parte del secolo secondo, mentre le precise citazioni non cominciano che verso la metà del secondo secolo». Stando a tutti i calcoli di probabilità, gli apostoli avevano cessato di vivere nel primo secolo... Quanto campo per attribuir loro scritti di cui non fossero autori !... Strauss afferma dunque che le testimonianze estrinseche sulla redazione degli Evangeli sono insufficienti a sciogliere un problema la cui soluzione non dipende più che da ragioni intrinseche, cioè dalla natura stessa degli scritti evangelici!

Teniam conto della confessione a cui è qui costretto il signor Strauss dall'impossibilità di mostrare per mezzo di testimonianze la supposizione degli Evangeli. In sua sentenza, la loro autenticità non è però meglio provata, e la questione resta indecisa. Ma le difficoltà di Strauss contro questa autenticità sono poi sì vere come asserisce ? d'altra parte ha egli discusse tutte le prove che servono a stabilire l'origine autentica degli Evangeli ?

Strauss concede che sul finire ed anche verso la metà del secondo secolo, il canone evangelico fosse generalmente ammesso. Ma questo fatto può spiegarsi nella sua ipotesi? Sant'Ireneo, san Clemente Alessandrino, Tertulliano parlano del canone evangelico come d' una raccolta generalmente e da lungo tempo ammessa e venerata, del contenuto e della autenticità della quale nessuno ha mai avuto nè aver potrebbe l'idea di dubitare.

Vedesi dai loro scritti che dall'Africa alla Gallia, da Roma alla Siria, dall'Asia minore all'Egitto, che dovunque, in una parola, il cristianesimo avea diffuse le sue chiese, questa raccolta era la stessa e l'unica, il che la fa necessariamente risalire all'origine della diffusion della fede, cioè a quella dello stesso cristianesimo.

Nell'ipotesi di Strauss, come spiegare la preferenza data ai nostri quattro Evangelisti e la scelta che ne fu fatta in mezzo a parecchi altri ? Non bisogna ricorrere ad una decision positiva e pubblica partita da un' autorità potente tanto da far ammettere universalmente la sua scelta ? Ora non si può trovar orma alcuna di tal decisione e di questa autorità nè si saprebbe a che tempo e in che luogo collocarla. Siam condotti necessariamente all'i-

dea che il canone è antico quanto gli apostoli e formato dalla naturale riunione degli scritti storici dovuti ad essi ed ai loro compagni: che questi scritti pel solo fatto della loro origine conosciuta trovaronsi collocati a parte da tutti gli evangeli apocrifi. Disaminiamo in particolare la testimonianza di sant' Ireneo, il più antico dei tre dottori da noi nominati: egli era discepolo di san Policarpo, che a sua volta era stato discepolo di san Giovanni e d'altri apostoli: avea percorse le chiese della metà del mondo cristiano: nacque e fu educato in Asia, era vescovo nelle Gallie, era stato in missione a Roma. Dichiara il santo dottore ne' termini più forti e con tutte le desiderabili particolarità, che vi sono quattro Evangeli autentici, opera degli apostoli e dei loro compagni: pretende non ve ne possano essere nè più nè meno, come non vi sono che quattro punti cardinali: nomina i quattro Evangeli, dice come e da chi fosser redatti, fa di tutti un unico e divino al quale, al pari di noi, dà il nome generico d'Evangelo « La certezza degli Evangeli è tanta che fin gli eretici li adducono a testimonianza di lor dottrina: e però gli ebionisti si fan forti di s. Matteo, i corinzii di s. Marco, Marcione di s. Luca, Valentino di s. Giovanni ».

Questa sola universale credenza di cattolici ed eretici, stabilita prima del secolo secondo basterebbe a guarentire l'origine apostolica degli Evangeli. Pochi scritti abbiamo della metà del secolo secondo: la specie di indecisione di testimonianze che se ne deduce non prova nulla contro l'autenticità degli Evangeli: Papia parla dell'Evangelo di san Matteo e di quello di san Marco. San Giustino cita molti passi tolti a san Matteo e ne insegna che gli Evangeli erano letti nelle assemblee dei fedeli. Celso allude evidentemente a tai libri. Gli eresiarchi, surti alla fine del primo ed al principiare del secondo secolo, Ebione, Ceriuto, Marcione, Valentino, adottano ciascuno un Evangelo. Alcuni anni dopo, e gli avversari il confessano, trovano questo canone ricevuto quale l' abbiamo in tutto il mondo, da cattolici non meno che dagli eretici, e vi sarà argomento a sostenere che nelle testimonianze di Papia, di s. Giustino, dei primi eresiarchi, nelle allusioni di Celso, trattasi di scritti diversi dei nostri Evangeli!

E nel caso, come avrebbe potuto farsi tal cangiamento? Se l'Evangelo degli ebionisti, al principiare del secolo secondo, non era quello di s. Matteo, come mai quest' ultimo trovasi in mano loro al finire dello stesso secolo? Perchè attestano i Padri unanimemente che il Matteo degli ebionisti era in sostanza identico a quello della Chiesa cattolica. Lo stesso dicasi di Luca pei marcioniti e di Giovanni pei valentiniani. Gli è vero però che que-

ste sette non risalivano sino ai tempi apostolici come gli ebionisti, quantunque non ne fossero separati che da un quarant'anni. Se Papia e san Giustino non han parlato dei nostri Evangeli, come i Padri venuti subito dopo, o che furono anche loro contemporanei, poterono applicare tali testimonianze ai nostri stessi Evangeli ? Qual sarà dunque questo lungo intervallo di tempo, in cui, a detta di Strauss, si poterono impunemente affibbiar degli scritti agli apostoli? Oltre di che nulla abbiam detto di parecchie testimonianze che possono invocarsi in favore della autenticità, nè delle prove intrinseche che la stabiliscono. Quest' ultime prove parvero sì forti a Salvador, che fu costretto riconoscerle. E però i due avversari principali che i libri santi han trovato ai dì nostri sono in aperta contraddizione sur un punto della massima importanza. Strauss ne dice : Se gli Evangeli sono autentici, i fatti evangelici son veri, e Salvador fornisce la prova di tale autenticità.

Solo uno spirito di sistema, determinato a non ceder mai, può negar fede a tali prove. E quale è questo sistema stabilito da Strauss, che lo induce a negare la autenticità dei libri santi, a ricusare la testimonianza apostolica, a non vedere che miti nei racconti evangelici ? Tale sistema che vuol prevalere ai fatti, è la negazione assoluta d' ogni ordine soprannaturale. Le leggi di natura sono immutabili, una irresistibile fatalità le governa : il miracolo è impossibile ed assurdo : Dio non si manifesta se non coll' insieme dei fenomeni dell' universo e cogli sviluppi della mente umana. D' onde la regola fondamentale per discernere i miti negli Evangeli : « Un racconto non è storico quando gli avvenimenti riferiti sono incompatibili colle leggi conosciute ed universali, che reggono il corso degli avvenimenti ».

Tutto il soprannaturale della religione e degli evangeli, cade con questa regola a detta dell' autore. Ma se questa regola può essere tenuta come un assioma dimostrato pei filosofi egeliani, non lo è già per tutti.

La seconda regola principale per la scoperta dei miti, è la contradizione delle relazioni evangeliche. Strauss intende dunque, con tutta lena, a dimostrare che gli evangelisti si contraddicono. Queste pretese contraddizioni spariscono innanzi ad una savia critica: tutte queste difficoltà furono abbastanza rischiarate dagli apologisti.

Tale è l' ipotesi di Strauss, che tende a distruggere la divinità del cristianesimo, ma che in fatto ne lascia intatte tutti le grandi prove.

Riconosciuta l' autenticità dei libri santi, la testimonianza

apostolica diventa innegabile, ma indipendentemente anche dagli Evangeli l' esistenza e la divinità del cristianesimo, si posano sopra incontrastabili basi. L' aspettazione del Messia per parte degli Ebrei, le profezie che lo annunciavano e lo indicavano, il loro compimento nella persona di Gesù Cristo, la sua dottrina, le sue virtù, la credenza ai suoi miracoli e nella sua risurrezione, il convincimento della sua divinità sì presto stabilita fra suoi discepoli, la fede di questi, le loro dottrine, i loro prodigiosi successi, la conversione del mondo, la rigenerazione dell'uomo, son fatti che non si possono revocare in dubbio, e che non si saprebbero naturalmente spiegare. La filosofia egeliana, ad onta di tutte le risorse del panteismo, non vi riuscirà mai.

CONCLUSIONE

—

Nella lunga lotta sostenuta dalla verità contro l'errore giungon tempi in cui, rimosse le quistioni accidentali, la quistion principale si concentra, si ingrandisce e si affaccia dinanzi alle menti. — Allora due idee precise si pongono l'una in cospetto dell'altra e fra di loro combattono. Questi solenni momenti sono i momenti di Dio e della sua verità. Tutti gli animi se il vogliono, possono con la massima facilità riconoscere tale divine verità. Ma non tutti la accolgono ; troppe cagioni militano nell'uomo a pro dell'errore. Quali pur siano d'altra parte i lumi che la verità fa splendere agli occhi degli uomini, ella si presenta lor sempre velata : la libertà della ragione rimane intera, e l'uomo ha il tristo potere di traviare. Tale è l'ordine della prova alla quale la divina sapienza ha soggettata la creatura intelligente e volente. Ed è in conclusione il cuore che sceglie tra la verità e l'errore, e i tempi in cui si agitano le grandi quistioni religiose sono veri giudizii per gli individui e per le nazioni. Quanto sono a compiangere le nazioni e gli individui che hanno in fondo dell'anima loro affinità segrete pel male, e che portano un peso che le fa inclinare all'errore !

L'antico panteismo può ancor sollevarsi contro Dio e contro il suo Cristo : sarà facil sempre lo scoprire e il colpire i piè d'argilla del gigante. Gli avversari dal cristianesimo possono imaginare teorie quante vogliono, e collocarle al posto della religion divina : sarà sempre possibile dimostrare il vacuo e la inettezza di siffatte teorie. Possono opporsi difficoltà a difficoltà contro i dogmi, contro l'instituzione e la storia del cristianesimo : verrà il dì della vera scienza che saprà giustificare tutto quanto è divino.

Il cristianesimo è uscito sempre vincitore dalle guerre che gli furono suscitate ; e, nella sua via terrestre, raccoglie i cuori retti e le anime semplici. I lumi puri, i conforti ineffabili, le immortali speranze, la giustizia, la pace, la libertà e la felicità pur anco, sono i suoi continui benefici, e saranno sempre l'unica risposta che degnerà volgere ai suoi detrattori.

FINE.

INDICE

CAPITOLO I.

Della filosofia in Francia al secolo decimonono.
Il Razionalismo del secolo decimonono riducesi al Panteismo.

CAPITOLO II.

Seguito dell' esame della Filosofia nel secolo XIX.
Il Misticismo del secolo XIX non è che Panteismo.

CAPITOLO III.

Nessuna via di mezzo possibile fra il Cattolicismo ed il Panteismo.

CAPITOLO IV.

Storia del Panteismo.

CAPITOLO V.

Confutazione del Panteismo.
Il Panteismo considerato in sè stesso.

CAPITOLO VI.

Seguito della confutazione. — Il panteismo considerato nella sua applicazione agli sviluppi dell' umanità.

CAPITOLO VII.

Del Cattolicismo.

CAPITOLO VIII.

Nuove Obbiezione contro il cattolicismo.

CAPITOLO IX.

Seguono le Obbiezioni.